BUENOS DIAS Y ADIOS A LA NEGRITUD

René Depestre

cuadernos casa 29

BUENOS DIAS Y ADIOS A LA NEGRITUD

René Depestre

29
CASA DE LAS AMERICAS
LAPH 1985

Traducción *Ofelia Gronlier*
Edición: *Clara Hernández*
Diseño: *Ramón Melián*
Corrección: *Olga Gema González*

CASA DE LAS AMERICAS
3RA. Y G, EL VEDADO, CIUDAD DE LA HABANA, CUBA

Yo, también soy América

LANGSTON HUGHES

...saberse negro mientras aplaude
el bulevar, y frente a la envidia
de los blancos hablar en negro de
verdad.

NICOLÁS GUILLÉN

Mientras menos inteligente sea
el blanco más bestia le parecerá
el negro.

ANDRÉ GIDE

Es irrisorio todo humanismo que
no se proponga como primer objetivo
declarar fuera de la ley
al racismo.

ETIEMBLE

INTRODUCCIÓN

Había una vez una categoría de seres humanos que la colonización bautizó genérica y peyorativamente como *negros*. Así denominados, los africanos, anteriormente miembros de etnias y pueblos de culturas diversas, fueron reducidos al estado de combustible biológico. La combustión de los negros en las plantaciones y en los talleres de las Américas hizo posible el Siglo de las Luces, el vapor y la electricidad, así como otras conquistas de la primera revolución industrial del mundo moderno.

«La institución singular» de la esclavitud *racializó* las relaciones entre los colonos venidos de Europa Occidental y los colonizados del África subsahariana deportados a las tierras americanas. Este proceso histórico de inversión del orden de las apariencias y de la esencia de los seres, integró a la jerarquía de las clases una fantástica jerarquía llamada *racial*. Los colores de la especie, el «blanco» y el «negro», que no tienen en sí ninguna significación, ni en bien ni en mal, fueron arbitrariamente erigidos en signos sociales.

A partir de criterios etnocentristas de evaluación y de jerarquización de las relaciones humanas, se incorporó una pretendida «esencia inferior» de *negro* a la historia de los pueblos africanos. En un sentido simétricamente inverso, se sobreañadió una promoción complaciente del ser a la experiencia histórica de los «blancos». Esta doble permuta, semiótica y mitológica, la primera orientada hacia lo bajo, la segunda hacia lo alto de la escala de las sociedades, debía caracterizar la aventura negrera y colonial.

En la concepción y ejecución de sus proyectos de ultramar, Europa se concedió una escandalosa buena conciencia. Esta tranquilidad de espíritu le permitió imponer al resto del mundo, además de la impetuosidad juvenil de su modo de producción, su evangelio, sus costumbres, sus ideas, sus supersticiones y, sobre todo, el único modelo de hombre concebible y valedero a sus ojos: el hombre europeo y, por supuesto,

blanco ¡por la gracia de Dios! Por su parte, el África intertropical, ve cida y cercada, fue llevada a golpe de látigo a interiorizar la semiótic colonial y los mitos subdesarrollantes que han servido para *ennegr cer* su lugar en el sol de las civilizaciones.

Las contradicciones esencialmente sociales tomaron las formas y la apariencias de *conflictos raciales*. Estos se injertaron en antagonismo de clase de temibles crisis de identidad. Los efectos de estas crisis, de cenios después de la abolición de la esclavitud –y a pesar del proces general de la descolonización–, obran aún, en diversos grados, sobr las mentalidades y las conductas de los pueblos que forman la com nidad internacional. En nuestros días, hasta los cuerpos femeninos masculinos, los rasgos físicos de las gentes, continúan siendo portad res de un código moral y estético que glorifica o envilece, a simpl vista, su humanidad común. La percepción inmediata que los sere tienen los unos de los otros sigue siendo, en gran medida, tributari de la extravagante recua de necedades fabricadas en la época de la co lonización. Millones de personas sobre el planeta tienen el espíritu el cuerpo enredados en el *blancotropismo* de fondo que postulara u día una *identidad de derecho divino* entre el concepto típicamente co lonial de «blanco» y el de lo humano universal.

El objeto principal de este libro es desmistificar las relaciones de re ciprocidad que la antropología especulativa ha mantenido con los es cándalos de la época colonial. He intentado desembarazar el conoci miento de nuestra identidad de las connotaciones míticas *raciales* qu han sido añadidas, *a posteriori*, a la feliz diversidad de nuestro cuerp y de nuestras culturas, humanamente emparentados en la historia de universo.

En aquel tiempo, dentro del sistema simbólico e ideológico de la colo nización, el «negro» actuaba, en el rostro del mundo, como una verrug de la historia; el blanco, como un bello lunar. Una vez descolonizadas las nociones mágicas de «blanco», «negro» y «mestizo» revelan lo qu han sido siempre en su estructura íntima: trampas y signos grosero propios de la imaginería del colonialismo. El esfuerzo por descifra esas figuras ilusorias y ternarias de la «inhumanidad del hombre frent al hombre» es tanto más imperativo y fructífero cuanto que hoy lo propios biólogos, en el último campo en que la noción de «raza» pareci tener alguna realidad, la consideran, sin embargo, cada vez más, com una herramienta conceptual a la vez inconsistente, anticuada y deshon rosa.

Durante los últimos siglos, los pueblos del mundo han vivido, así, baj la *falsa identidad* de «blancos», «negros», «amarillos», e «indios», e lugar de vivir su identidad panhumana. Este generalizado disfraz on tológico tendía a crear en todas partes subeuropas pobladas de sub latinos y subanglosajones, es decir, de simples apéndices del arquetip platónico «blanco». Esta teratología experimental conoció, entretanto, un fracaso flagrante. Nuevos pueblos se constituyeron en las colonias, dotados de su propia creatividad, diferentes al modelo que les habían colocado bajo los ojos como la medida ideal de la condición humana.

Los *tipos sociales* de la colonia llevaron a cabo una mutación sincrética de los diversos componentes de la historia que les fueron impuestos. En este proceso no ha habido una banal adición de valores, ni un fenómeno unilateral de aculturación de los «negros» a los designios acabados de los «blancos», como la antropología de los segundos lo ha hecho creer durante mucho tiempo a los primeros. Los pueblos originales se pusieron a ejercer, con toda legitimidad descolonizante, tanto por nacimiento como por derecho, su facultad autónoma de invención. El *criollismo* inventivo de las Américas (como, por otra parte, el de las Áfricas) debía *deseuropeizar* satisfactoriamente las herencias culturales francesas, inglesas, españolas, portuguesas, holandesas, sin, por ello, abatirlas, degradarlas o aminorarlas. El aporte europeo, integrado, en lo que tenía de mejor, a otros metabolismos sociales, desembocó en escalas de valores, reglas de vida, experiencias existenciales y formas de lo maravilloso que, a través de la diversidad de culturas nacionales, constituyen una nueva imaginería, la de los tiempos de la colonización.

Sometidos a las limitaciones de los poderes coloniales, los pueblos hicieron lo indecible por evitar el naufragio absoluto de su ser social. Pueblos zombies, ellos se transformaron en ladrones apasionados del fuego y de la sal que despiertan al hombre en el esclavo. Tuvieron que recurrir a la *cimarronería* para desbaratar los mecanismos de asimilación que conspiraban contra su humanidad. La operación de la cimarronería permite al hombre colonizado servirse del propio dinamismo de su sufrimiento sin fin para remontarse hacia el sentido de la dignidad y la libertad. Bajo su forma sociopolítica (deserción de la plantación, abandono de los talleres de trabajo), como bajo su carácter cultural (creación de una nueva imaginería), la cimarronería fue un fenómeno precoz de *deszombificación* y de búsqueda de identidad. Fue un esfuerzo colectivo e individual de conocimiento y de toma de sí, un retorno apasionado al centro más refrescante y «negro» de sí, para protegerse de la insolación «blanca».

La cimarronería fue primero un asunto de las masas oprimidas. Más tarde, cuando los *negros* pudieron ir a la escuela y oponerse al acuerdo teórico sobre la suerte de su «raza», los mejores de ellos se dieron a *cimarronear* las herramientas mentales de los amos. Consideraron exóticos (y no como la medida única de la civilización) los valores filosóficos, los hábitos del pensamiento, las formas de sensibilidad que les habían sido inculcados por la fuerza a los colonizados.

La negritud nace del hilo central del movimiento de la cimarronería conducido por las intelligentsias «negras». La negritud, como anterior-

mente el vodú, sirvió de reserva de esperanza y rebelión para alimentar el poder de resistencia y de contestación de los oprimidos.

El motor de la cimarronería ha tenido, sin embargo, sus fallas, en todas las etapas del proceso de descolonización. Bajo la dominación colonial nuestras diversas sociedades han conocido las actitudes deprimentes de la resignación, de la sumisión, de la imitación frenética de la cultura de los ocupantes. El célebre personaje del Tío Tom ha existido en todas partes, al igual que el *bovarismo* intelectual de las seudoélites. Si hubiera sido de otro modo, no hubiéramos tenido en numerosos países el proceso, bien conocido, de la indigenización de las violencias y de la negación de la justicia, típico de la época colonial, sino la descolonización violentamente ansiada por sus pueblos.

A pesar de estas sombras siniestras, en la mayor parte de las sociedades nacionales surgidas de las pruebas de la colonización, generaciones de hombres y de mujeres han demostrado ya que son capaces de mantener, sobre una base de igualdad, un diálogo intercultural con Europa y los otros focos de civilización. El viejo europeocentrismo ha reculado ante la aspiración de los pueblos y de las intelligentsias a una confluencia cultural mundial compatible con la problemática histórica de cada nación. Hoy los pájaros cantan con afinación en la primavera de cada cultura, a pesar de las angustias del subdesarrollo. ¿Es utópico pensar que las golondrinas que hacen la diversidad cultural del mundo pudieran volar en armonía hacia el mismo horizonte?

¿Qué retarda el florecimiento de esta época de razón y de fraternidad? Las múltiples amenazas que pesan sobre nuestra vida. En el banco de terror, cada uno de los cuatro mil millones de humanos que pueblan la tierra posee una cuenta alucinante que se estima en cuatro toneladas de explosivos. Prodigiosos recursos se despilfarran cada día en la carrera armamentista, la más espectacular de todos los tiempos. El planeta parece correr a su perdición. Hay mañanas en que creeríamos de buena gana que pretender un cambio de calidad en las relaciones humanas es más quimérico aún que querer cambiar el ritmo de las mareas o la dirección de los ciclones.

La deuda de los países subdesarrollados se eleva a 325 000 000 000 de dólares. El desequilibrio entre la opulencia de un pequeño número de países y la decadencia de la mayor parte de los otros va agravándose. De la Cordillera de los Andes a los confines de Asia, una enorme masa humana desconocida, despreciada, compartimentada y balcanizada por toda suerte de arcaísmos y de disonancias trágicas, se enreda en una maraña inextricable de problemas económicos, técnicos, demográficos, lingüísticos, sanitarios, religiosos, sicológicos y culturales. La iniquidad colonial y «racial» libra un combate de retaguardia bajo la dirección de los «últimos blancos» de África del Sur, pero numerosas independencias permanecen nominales, subjetivas, horriblemente erizadas de estructuras tan esterilizantes como las del pasado. Expulsado por la puerta, el viejo colonialismo encuentra cómplices encantados de facilitarle el regreso por la ventana. La renta media de un habitante de los países desarrollados sobrepasa catorce veces la del un subhumano del tercer mundo. El intercambio desigual alcanza proporciones dramáticas: nadie ha desmentido al hombre de Estado que, no hace mucho, lanzara un llamamiento en el que recordaba que una hora de trabajo en los países desarrollados equivale a diez horas de labor en los países en vías de desarrollo.

El actual sistema monetario internacional chapotea en un fango financiero sin precedentes. En todas partes, la inflación, el desempleo y el déficit comercial alcanzan curvas delirantes. Las pantallas de la televisión estallan bajo las imágenes atroces de poblaciones de niños y adultos en cuyos ojos ya no queda un gota de ternura para implorar la solidaridad o la compasión de sus semejantes: tú, yo y los otros privilegiados del «mundo internacional del bienestar y el saber. Ninguna sociedad ha llegado todavía a realizar la síntesis de las libertades sociales y de los derechos del hombre, de la liberación económica y de la emancipación cultural de los espíritus. En ninguna parte sobre el planeta, las estructuras elementales de la libertad son realmente visibles y vividas cotidianamente por todos y cada uno, dentro de la igualdad económica y la plenitud de las facultades espirituales. En todos los sistemas que movilizan las pasiones de los pueblos, la arbitrariedad, el dogmatismo, el absolutismo de derecha o de izquierda, las avaricias del espíritu y la sensibilidad toman, con igual brío, el rostro de la ciencia y la esperanza.

Como por casualidad, es este momento crucial de crisis de identidad, a escala de la especie, el que eligen los furiosos de todas las fronteras para poner nuevamente en moda las teorías de la «raza», las tesis rabiosamente elitistas, los desatinos de Estado para los dientes de los tiburones, los canibalismos transnacionales, los nacionalismos para los apetitos de los tigres, todo un baratillo horroroso de ideologías y de prácticas que creímos demasiado rápidamente muertas y enterradas en la fosa común del nazismo y el fascismo. El viejo molino del racismo, el fanatismo y el despotismo continúa moliendo los mitos homicidas que, en el pasado, no hicieron otra cosa que envilecer y arrastrar por el lodo la sangre, las lágrimas y la unidad de nuestra especie.

Sin embargo, en ningún otro momento de la historia la humanidad ha tenido a su disposición tantos medios científicos y técnicos para trascender sus modos de vida y ordenarlos inteligentemente en el interés de todos los pueblos, para los fines de la sabiduría y la solidaridad. Hoy, a escala planetaria, las condiciones se encuentran maravillosamente reunidas para la *mutación de identidad* que haría de la existencia de todos los humanos una «rosa de razón» en una alegre aventura individual y colectiva.

Paralelamente a los desarreglos mortales del mundo, un formidable movimiento efervescente llevan consigo los seres, las ideas y las cosas que nos rodean. Asistimos fascinados a la más considerable fermentación intelectual de la historia. La apertura cultural que se percibe ante nuestros ojos, gracias a la revolución de los medios masivos de difusión, podría asegurar una *comunicabilidad* decisiva entre los seres humanos. Las estructuras de la razón y de la fraternidad, si se quiere, podrían sustituir irreversiblemente a las viejas estructuras mágicas, teocráticas, cientistas, alrededor de las cuales la noción de progreso ha sido concebida y vivida, hasta aquí, solamente por las minorías.

Ahora, los sujetos de lo *eterno humano*, hombres y mujeres, poseen los medios de obrar en la naturaleza y la sociedad, como agentes verdaderamente responsables de la humanización del globo terrestre. Más que nunca tenemos en nuestra puerta recursos mentales como el conocimiento, la sensibilidad, la fuerza de la duda y de la esperanza, el humor y la bondad, la poesía y la madurez, que permitirían a nuestra imaginación ejercer libremente esta gloriosa responsabilidad.

Yo veo en el retorno a lo sobrenatural, y a la intolerancia religiosa el disfraz que toman las ideologías obsoletas para retirarse de la escena histórica. Frente a los retos existenciales –legales o estratégicos– de la época, las viejas teologías como las magias vetustas, que han alimentado hasta el momento la fe y la esperanza de la humanidad, no son más que estrellas muertas. Si la fabulosa energía espiritual que se gasta cada día en invocaciones, rezos, trances y lamentaciones se coligara con vistas a un esfuerzo de unificación de los intereses de la libertad, podría levantarse alrededor de nuestras tinieblas un sol formidable de sabiduría y misericordia. Parece que las religiones, desde las más prestigiosas a las más humildes, no tuvieran más convicciones ni sueños para refrescar el entorpecimiento de millones de fieles que atraviesan, de la mañana a la noche, los desiertos y valles de lágrimas que sirven actualmente de horizontes a nuestra facultad de amar el mundo.

Sin embargo, a través de los libros y los debates más avanzados de nuestros tiempos, tomamos conciencia de que seres humanos, plantas, microorganismos, formamos un solo tesoro protoplasmático que tenemos el supremo deber de proteger globalmente para la salvación de la vida y la ternura sobre la tierra. En esta lucha épica por una renovación radical de las ideas de la condición humana tenemos, como aliada, ya se ha dicho antes, la creatividad de los sabios, los poetas, los profetas, los maestros de lo natural y lo sobrenatural, que, antes que nosotros, se maravillaron ante las posibilidades de humanización de la vida en la naturaleza y en la sociedad. Bastaría levantar el plomo que se encuentra aún embutido en nuestras conciencias, para ponernos a administrar y autorregir sabiamente las riquezas y los conflictos del universo y alzar el vuelo con nuestros cohetes espirituales en un aire de maravilla sin fin.

En una época que no carece de capacidad de análisis ni de fuerza creadora, ni de audacia, ni de espíritu de aventura y exploración de lo desconocido, ¿puede considerarse como un pueril juego al reino de las hadas el acceso inmediato de todos los humanos a la seguridad, la justicia y la libertad de vivir?

Adiós a la negritud, y después, ¿qué *ser*? Dondequiera que se encuentre, en este tiempo de fuego y de sangre, el ser humano tendrá que responder esta pregunta. Las identidades singulares, regionales o nacionales, tienen todas necesidad de ser recicladas en la corriente principal de la evolución del mundo: la lucha por una *identidad panhumana*.

Vamos hacia una reconversión de las nociones históricas de lo sagrado, del bien y del mal, que han acunado la infancia de la razón. Si viene un cataclismo termonuclear, las imágenes paternales divinizadas en el cristianismo, el islam, el budismo, el hinduismo, el taoísmo, el judaísmo o el vodú quedarán impotentes ante la gran desolación que extinguirá la casa de los vivos.

Un deber sagrado toca en cada puerta: en el espacio planetario que es, cada vez más, nuestro hogar, tenemos que nutrir lo eterno humano, alfabetizarlo, albergarlo, cuidarlo, defenderlo, acunarlo con ternura y poesía, alumbrarlo día y noche con las mil y una victorias que la modernidad obtiene en la ciencia y las artes.

Una nueva historia puede comenzar si, todos juntos, curados de las miserias que tapizan nuestros corazones, curados de nuestros odios y de nuestras mediocridades morales, osamos retomar el grito de alegría liberadora de Schiller, magnificado en una sinfonía de Beethoven: ¡todos los hombres son hermanos! ¡Viva la gran familia humana!

RENE DEPESTRE.

PRIMERA PARTE

BUENOS DÍAS Y ADIÓS A LA NEGRITUD

I

Las aventuras del negrismo en América Latina

¿Qué es el negrismo?

La palabra no figura en el *Larousse* ni en el *Robert* (junto a negrito y negritud). Como ideología, el negrismo se ha constituido más bien sobre los hechos de creación literaria que sobre un cuerpo de doctrina o un sistema estético más o menos coherente. No hay leyes ni reglas del negrismo a partir de las cuales se pudiera trazar, un código particular o universal, europeo o americano. Considerando las realidades espirituales que la palabra abarca, nos sentiríamos más inclinados a hablar de fórmulas que de principios negristas. Parece, también, que en América Latina el negrismo, cuando vivía, prosperó más en la poesía que en la novela, el teatro o las artes plásticas. Los primeros usos de la palabra datan de los años veinte de este siglo, aunque las producciones «negristas» se remontan muy lejos en el pasado de Occidente. En América Latina como en Europa, ningún teórico ha tratado de erigir el negrismo en concepto metafísico o en ontología (ni aún en estética particular), como se ha hecho con la noción de negritud.

Nadie, que yo sepa, ha llegado a decir que el negrismo, además de las artes y las letras, englobe igualmente las costumbres, las ciencias o las técnicas. Ninguno ha sostenido que el negrismo es «hijo de raza, de la geografía y de la historia», o lo ha asociado a las maneras de soñar, de sentir, de pesar y de obrar de un grupo de tipos sociales específicos.

Entre los hombres que pudiéramos tener legítimamente como animadores del movimiento negrista, en el arte y la literatura, se encuentran más blancos que negros. Los descendientes de los africanos no habían comenzado todavía a hablar como *verdaderos negros*, a producir en sus países respectivos una *literatura de identificación* con el fin de expresar, desde el fondo, las desgracias, las verdades y las esperanzas de la «condición negra» en América y en África, cuando existían ya en Occidente hechos literarios que revelaban un negrismo anterior a la letra, es decir, un modo evolutivo de representación del africano subsahariano, y

de sus descendientes americanos, en las letras y en las artes de las so ciedades imperiales. Al definir el negrismo como «el conjunto de valo res de la civilización –culturales, económicos, sociales, políticos– tal como ellos se expresan en la vida y las obras de los negros», se caería en una aproximación ideológica tan confusa como la que consiste en dar una definición semejante al concepto de «negritud».

El negrismo no es una doctrina literaria o artística, ni una cultura en el sentido que la antropología da a ese término, es decir, una escala de valores comunes a una etnia o a un conjunto de etnias y que le daría su unidad. El negrismo no es tampoco una declaración de identi dad lanzada por los propios descendientes de los africanos. Sus expre siones se agrupan bajo múltiples nombres: arte negro, novela negra poesía negra, poesía afroamericana, poesía mulata, poesía negroide literatura neoafricana, poesía indomulata y tantos apelativos que, lejos de ser inocentes, portan una jerarquía muy sutilmente racista. Estas denominaciones, por bien intencionados que hayan podido ser los que las empleaban, establecen insidiosamente una relación de causas a efectos entre un cierto color de la piel y la expresión poética, novelesca y plástica.

Por otra parte, ningún doctrinario ha tenido la fantasía de considerar diversas corrientes del panafricanismo americano (Silvester William W.E.B. Du Bois, George Padmore, Marcus Garvey, C.L.R. James, y otros) como proyecciones políticas del negrismo. El negrismo no ha constituido jamás, en arte y literatura, un movimiento bien estructu rado, sino un estado cambiante de espíritu y de sensibilidad con re pecto al destino histórico del África subsahariana y de sus habitantes deportados a las Américas. El negrismo no ha dado lugar a manifiestos, coloquios, seminarios o congresos. No se han producido festivales regionales, interamericanos o mundiales de las artes y las letras negristas. Ningún poeta, novelista o pintor célebre ha sido invitado en una capital a dar derecho de ciudadanía al negrismo. Igualmente, éste no ha suscitado muchos estudios, tesis o memorias universitarias. También resultan raras las obras de síntesis que se le han consagrado.[1]

1. *Contexto sociohistórico del negrismo*

Para una historia del negrismo en América Latina y en el Caribe, es inevitable considerar el pasado del mismo fenómeno en Europa, si lo tenemos como el conjunto de imágenes variables que, a través de los estereotipos del racismo, uno se ha formado de los hombres «negros». Antes de ser un movimiento de vanguardia o de suministrar elementos vanguardistas al arte y a la poesía modernos (cubismo, fauvismo, futu rismo, modernismo, postmodernismo, modernismo brasileño, movimiento Dadá, surrealismo, etc.), el negrismo estaba presente, bajo sus formas primitivas (cuentos de hadas, relatos de viaje, textos negrófagos), en los escritos de los viajeros, los geógrafos y los capitanes negreros. En el Siglo de las Luces, se encuentran sus huellas en los escritores profesionales, en todos los tipos de textos, enternecedores o burlones, hasta el romanticismo abolicionista y paternalista. Después de la abolición de la esclavitud, en el siglo XIX, habrá una nueva promoción de la imagen del negro, que se expresará de diversas maneras de una sociedad colonial a otra. En Estados Unidos se producirá la literatura de la Reconstrucción, menos denigrante que la que la había precedido, sobre todo después de *La cabaña del Tío Tom*, de la señorita E.B. Stowe. Pero la tradición de la plantación se mantendrá hasta que las intelligentsias «negras» tomen ellas mismas la palabra; habrá el negrismo de los escritores blancos del Viejo Sur, con los Thomas Dunn English, Irwing Russell, Joel Chandler Harris, T.N. Page, A.C. Gordon, y otros, toda una literatura idílica de la plantación que hizo de los negros bufones de la historia norteamericana. Se trata del mismo negrismo que animaba los espectáculos de los «minstrels» o saltimbanquis que se tiznaban la cara con corcho quemado antes de entrar en escena.[2]

En literatura, tanto en Estados Unidos como en América Latina, antes de la aparición de Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay, Countee Cullen, Price-Mars, Jacques Roumain, Emile Roumer, Jean F. Brierre, Nicolás Guillén, Regino Pedroso, Césaire, Damas *et al* (aparte de las obras de Luis Palés Matos, Emilio Ballagas, Manuel del Cabral, Jorge de Lima, que tiene, a veces, «momentos afortunados de sinceridad»), la poesía negrista, generalmente exhala, en mayor o menor medida, un olor a corcho quemado. En Brasil tenemos el caso de poetas que son descendientes de africanos y que han llegado a alcanzar un buen dominio de sus medios de expresión, pero que no expresan en sus escritos las contradiciones de *clase/raza* que han determinado la vida de su país: Luis Gama, Tobías Barreto, Cruz e Souza y, antes, Manuel da Silva Alvarenga y Francisco Octaviano. Ellos tienen sus homólogos en Cuba en poetas de talento como Juan Francisco Manzano y Gabriel de la Concepción Valdés *(Plácido)*. No ha sido igual el caso del poeta colombiano Candelario Obeso, en el que se nota ya una preocupación, aún tímida, por la búsqueda de identidad. Hay que decir que, en el siglo XIX, es Haití el único lugar en el hemisferio occidental donde se puede encontrar una intelligentsia orgánica de hombres «negros» que hayan dedicado, en el ensayo, la poesía, el teatro, la novela, la historiografía, trabajos de valor a la «reahabilitación de la raza negra». Ya en 1885, Anténor Firmin[3] estaba en condiciones de combatir –al igual que sus colegas

[1] La más importante es, sin duda, el libro de Mónica Mansour: *La poesía negrista*, México, Ediciones Era, 1973.

[2] Jean Wagner: *Les poètes nègres des Etats Unis*, París, Istra, 1963; Le Roi Jones: *Le Yo, también soy América*

[3] Anténor Firmin: *De l'égalité des races humaines*, París, F. Pichon, 1885.

Edmon Paul, Louis-Joseph Janvier y Hannibal Price–, con argumento decisivos, las tesis de Bobineau, Quatrefages, Lapouge y otros ideólogos racistas, en lo tocante a «la desigualdad de las razas humanas». Sin embargo, en Europa, en la misma época, en respuesta a la ofensiva de las teorías seudocientíficas que acompañaban al Congreso de Berlín (1844), donde tres o cuatro imperios se repartieron el mundo, Georg Schweinfurth (1836-1925), precediendo a Léo Frobénius en el camino de la revalorización del África subsahariana, había publicado una obra sobre las culturas africanas. Mucho tiempo antes de estos dos pioneros alemanes, en más de una ocasión, desde fines de la Edad Media, llegaron a Europa noticias de la existencia de culturas y civilizaciones en África Occidental.[4] Ya en 1470, un viajante portugués había vendido a Carlos el Temerario dos piezas esculpidas en madera provenientes del oeste africano. Quince años después, en 1486, otro portugués, Diego Cao, había adquirido en el Congo unas estatuillas de marfil. A principios del siglo XVI, Ferdinando, archiduque de Tyrol, poseía unas trompas de marfil procedentes de un país africano. En 1527, Francisco I pudo apreciar en casa de uno de sus amigos, un patricio de Dieppe, unas estatuillas de marfil igualmente originarias de Nigricia. Michel Leiris nos informa también que, en el siglo XVII, un padre jesuita, Athanasius Kircher, fundó en Roma un museo etnográfico, quizás el primero de Europa, que exponía obras de arte del Bajo Congo. En el mismo siglo, Dapper, un geógrafo holandés, después de una visita a Benin (Reino de Dahomey), habló con admiración, a su regreso, de los bajorrelieves en bronce que le habían deslumbrado en el palacio de los príncipes dahomeyanos. En el siglo XVIII será el viajero y médico de Escocia, Mungo Park (1771-1806), quien elogiará a los herreros mandingas por los maravillosos objetos que sabían obtener del oro. No obstante, hasta Schweinfurth y Frobénius, el europeocentrismo que predominaba ya en los países que forman el «cabo extremo de Asia» no permitía considerar como arte producciones que tenían características diferentes a las de las culturas grecolatinas. En las colecciones de los ricos aficionados al arte, eran, según Leiris, simples «curiosidades» exóticas. En el último cuarto del siglo XIX, las cosas tomaron un nuevo curso. En 1879 se creó en París el museo etnográfico del Trocadero. Unos años más tarde se dedicaban varias exposiciones al arte africano: Leipzig (1892), Amberes (1894), Bruselas (1897), Dresde (1903). A principios de siglo, unos autores alemanes e ingleses «descubren» todo el viejo arte de Benin (F. von Luschan, Read, Dalton, Pitt-Rivers, y otros) después de una expedición militar británica que había saqueado los tesoros de la ciudad y llevado a los museos de Londres y Berlín cerca de tres mil obras de arte en marfil y bronce.[5]

[4] Michel Leiris y Jacqueline Delange: *Afrique noire. La création plastique*, París, Gallimard (Col. L' Univers des Formes), 1967.

[5] Denise Paulme: *Les sculptures de l'Afrique noire*, París, Presses Universitaires de France, 1956.

Desde entonces, entre la nueva repartición del mundo, la nueva ola de colonización y la *mirada etnológica* del occidente cristiano, se refuerza un proceso, iniciado en el siglo XVIII, de relaciones recíprocas de expresión. El conocimiento antropológico de África, de su arte, de sus culturas y sus etnias –como de sus aportes a la formación de las sociedades mestizas de América– pasará, más o menos directamente, al servicio del etnoeuropeocentrismo de los imperios modernos de Occidente. Se verá nacer, cada vez más, una desproporción de tipo colonial entre el saber que la antropología adquiere de las sociedades africanas y americanas y los mediocres resultados que los pueblos obtienen de esos sabios trabajos emprendidos sobre su *terreno*. Pero esta dialéctica que liga históricamente a la pareja colonialismo/antopología, que obra, a veces, en un sentido imprevisto, inverso, dará lugar a fenómenos de interculturación. Este hecho se produjo, en Europa, por primera vez, cuando el descubrimiento de las artes escultóricas de África coincidió con la crisis del impresionismo y de los modos más o menos naturalistas de figuración. Los expresionistas, fauvistas y, sobre todo, cubistas, deseosos de explorar las nuevas formas de creación plástica, se encargaron de integrar a sus propias búsquedas las experiencias africanas en materia de arte. Aun antes de la Primera Guerra Mundial, la influencia relativa de África se extendió también a la poesía, la novela, la música. Con el conflicto, una crisis sin precedentes comenzó a abrumar la conciencia y la sensibilidad europeas. Buscando una nueva identidad, artistas y poetas demandaron enseñanzas, sensaciones y emociones al «arte negro», al jazz, a los blues, a las danzas de Estados Unidos y del Caribe. En la misma época, paralelamente a ese interés de los intelectuales de Europa, llegaron a la escena del arte y la literatura las intelligentsias negras decididas, como diría Nicolás Guillén, *a hablar en negro de verdad*. Además de Haití, donde este despertar de los espíritus se remontaba a los años 1875-1910 (con los Firmin, Janvier, O. Durand, Massillon, Coicou, Fréderic Marcelin, Fernand Hibbert, Justin Lhérisson, y otros, en Estados Unidos, DuBois, James Weldon Johnson, Alain Locke, después de Paul Laurence Dunbar, íntimamente ligados a la gente del jazz y de los blues, prepararon el clima del renacimiento, donde debía abrirse, unos años más tarde, la generación de los Langston Hughes, Countee Cullen, Sterling Brown, Claude McKay, Richard Wright, entre otros.

Tanto en Estados Unidos como en las Antillas, las intelligentsias «de color» acogieron favorablemente a la etnología que comenzaba a presentar bajo una nueva luz las realidades llamadas *negras*. Informados también de las búsquedas de los etnólogos, los intelectuales blancos de vanguardia llegaron a una especie de reconocimiento tímido, matizado de humor, de ironía, de humanitarismo divertido, del valor del aporte africano al metabolismo de las identidades latinoamericanas. A partir de 1892, Rubén Darío hará del *negrismo* uno de los elementos estéticos que se encontrará en todas las etapas de la evolución del modernismo

y del postmodernismo,[6] sin alcanzar, sin embargo, la premonición la madurez ideológicas de José Martí, que fue el único intelectu «blanco» de América Latina que planteó, tanto en su poesía como e sus ensayos, los elementos de una antropología liberada de todo sent miento de condescendencia o de paternalismo con respecto a la here cia africana de nuestras sociedades.

No puede decirse otro tanto del negrismo de los demás modernist y postmodernistas: Diego Vicente Tejera, Manuel Serafín Pichardo, Jo Manuel Poveda, Jorge Luis Borges, Alfonso Reyes, Felipe Pichard Moya, Andrés Eloy Blanco, José Juan Tablada, Jorge Carrera Andrad ni del negrismo que, de una forma casi siempre efímera, fecundó m tarde las obras de Miguel Otero Silva, I. Pereda Valdés, J. Z. Tall Ramón Guirao, y tantos otros poetas y escritores que, en sus creacion concedieron al «tema negro» un sitio en el sol. La misma observaci es válida a propósito de los liberales blancos norteamericanos, qu como Vachel Lindsay, en los años veinte, pusieron una «cuerda neg a su arco: Eugene O'Neill, en sus piezas *The Emperor Jones* (192 y *All God's Chillum Got Wings;* Waldo Franck *(Holiday,* 1923); She wodd Anderson (*Dark Laughter,* 1925); Carl Van Vechten (*Nigger He ven,* 1926) y otros, que, confundiendo simplemente, después de guerra la crisis del sistema capitalista con la crisis de la civilizaci continuaron viendo en los *negros* (con su música, sus cantos, sus da zas, su literatura oral y escrita) a los *buenos salvajes* que aportab «un suplemento espiritual anímico» a un occidente fatigado de sus p pias conquistas tecnológicas...

Pero, en la historia de las artes y las letras, la cuestión del *negris* es mucho más compleja de lo que podría parecer a primera vista: e asunto no puede reducirse a un simple modo, a un apasionamiento p sajero, a una «crisis negra», más o menos articulados a las preocup ciones estéticas de las vanguardias literarias y artísticas del siglo. fenómeno negrista está ligado profundamente a la aventura colon del capitalismo. Su explicación debe buscarse tanto a través de la ec nomía, la sociología y la sicología, como en las influencias recipro que ejercen entre sí los factores *clase* y *raza* en la historia de la tr negrera y la colonización.

Si el negrismo, en los vanguardismos latinoamericanos o europeos, ha expresado *desde adentro* las dramáticas contradicciones engend das en la vida de los africanos y sus descendientes en las Amér mediante el término acoplado clase/raza, él marca una ruptura con representación de la «condición negra» que se encuentra en la tradic literaria francesa[7] o española, en las literaturas de la plantación col nial, en las crónicas de los negreros de toda índole, en la poesía rom tica y «costumbrista». Hasta el negrismo latinoamericano o europeo, *el personaje del Negro* era esencial e invariablemente, burlesco, fabuloso, místico, decorativo, bucólico, con otras palabras, siempre falso, peyorativo, desvalorizado. A partir del negrismo contemporáneo, paralelamente a la propia cimarronería cultural practicada por las intelligentsias «negras» frente a las imágenes que el viejo espejo «blanco» ofrecía del destino de sus pueblos, se comenzó, en el cuadro general de la descolonización, a *desracializar las relaciones sociales* (la esencia humana en sus fundamentos históricos) y a descolonizar las trampas semánticas que la semiología colonial fabricó con las nociones contradictorias de «blanco» y de «negro», para designar los tipos sociales nacidos del sistema esclavista y de las relaciones sociales entre amos y esclavos de la plantación.

No hay que buscar en otra parte el origen complejo de las imágenes deformadas que el Occidente se hizo del África subsahariana, de su pasado y de la historia trágica que comenzó para sus hombres y mujeres con la trata atlántica y la dispersión sobre las tierras americanas. Una encuesta similar a la que Hoffman condujo admirablemente en Francia, realizada también en Inglaterra, Alemania, Holanda, Bélgica, España, Portugal y Estados Unidos, permitió tener una visión completa de la presencia caricaturizada del hombre africano del sur del Sahara y de sus descendientes americanos, en las diversas manifestaciones de la *weltanschaung* occidental. Este tipo de estudio de conjunto llevado a cabo por Europa sería el punto de partido para trabajos similares de síntesis en los que se trata la historia mundial de los estereotipos raciales. Si los mitos, las supersticiones, los fetiches del color de la piel tienen raíces muy viejas en la religión, en los sistemas totémicos y clánicos, en el simbolismo ocultista y místico de los colores, el racismo, tal como lo conocemos, es una superestructura congénita del capitalismo. Es su proceso de fetichización de las relaciones sociales, de los productos del trabajo humano, el que se ha trasladado a las relaciones «raciales» en un cuadro colonial, entre amos «blancos» europeos y esclavos «negros» africanos. Como en sus otras expresiones históricas, el capitalismo ha invertido los órdenes del tener y del ser, de las apariencias y de la esencia de los hombres, de las relaciones «raciales» y sociales, haciendo de «uno y otro color» (el blanco y el negro), que no tiene en sí ninguna significación, ni en bien ni en mal, criterios de evaluación y de jerarquización de las relaciones humanas. Así se ha llegado, en las sociedades coloniales, *a disfrazar la jerarquía social de clase como jerarquía racial.* Sin los fundamentos socioeconómicos de esta mutación denigrante de identidad, la leyenda tradicional del diablo «negro» en la iconografía cristiana, la del sacerdote Jean, el mito bíblico del hijo de Cham, y otras supersticiones del pasado más remoto, no hubieran tenido una vida larga y resistente como la de los clichés que la colonización moderna ha forjado con el asunto del color de los hombres. La trayectoria del negrismo ha seguido, por consiguiente, el recorrido del comercio

[6] Mónica Mansour: Ob. cit., pp. 107-130.
[7] Léon-Françoise Hoffmann: *Le nègre romantique,* París, Payot, 1973.

triangular de la economía esclavista. Es un itinerario que va de la superstición a la razón, de la bestialidad a la sabiduría, del odio de clase a la simpatía, de la obsesión mórbida, fetichista, a la solidaridad humana desalienante, y que tiene sus reflejos, sus representaciones, en las artes y las letras del mundo. El negrismo no ha sido una de las pasiones del final de la Edad Media y del Renacimiento. El *buen salvaje «negro»* no existía en la conciencia y en la sensibilidad de esas épocas. Entonces se imaginaba todavía al africano bajo una forma fabulosa, aún después de los grandes viajes del descubrimiento: el Gaspar, rey mago de la Biblia; el sacerdote Jean de Etiopía; el eterno hijo de Cham, y tantas fantasías debidas a la ignorancia de la geografía. No hay un negrismo de Rabelais, de Montaigne o de los poetas de la Pléyade, como hay en Quevedo, en Lope de Vega, en Góngora, en Lope de Rueda, en Luis de Quiñones de Benavente, en Shakespeare, en Blake, en los espíritus del Siglo de las Luces, en Chateaubriand, sin hablar del «negro romántico» propiamente dicho.[8] Antes de la aventura de la trata negrera y de la colonización, la palabra *nègre* no existía. Para la Edad Media, el africano del este o del oeste es un moro, un etiope, un ser humano de una geografía misteriosa por desconocida. Cuando se comenzó a hablar de los *hombres negros*, ningún matiz peyorativo acompañaba a ese calificativo. Como cuando se les imaginaba en plena fábula, entre el oso, el centauro o el mono, se estimaba que su color diferente no era el resultado de una maldición divina o de una inferioridad congénita, sino un hecho debido simplemente a la «vecindad del sol» y a las «virtudes secretas» del aire de África...

El *negro*, con su connotación peyorativa, su semiología somática, su «esencia inferior», su señalización tenebrosa, hará su aparición en las «literaturas negreras», como resultado de la doble reducción mitológica que estructuró la falsa conciencia de una Europa «cristiana y blanca» y los estados de conciencia desesperada de los hijos de una África «pagana y negra». A partir de estos arquetipos platónicos del modo de relaciones fetichistas de la esclavitud, se tendrán todas las variantes burlescas del negrismo de plantación. En un polo, la retórica negrófaga dirá, al hablar de los negros, que «la negrura de su piel refleja la de su alma». En el polo opuesto, la literatura negrófila dirá que «sus cuerpos son negros, *pero* tienen el alma inmaculada de los blancos.» Alrededor de estos dos modelos igualmente coloniales se han formado proverbios como: «para blanquear un negro se pierde su jabón», o recetas antillanas, brasileñas y americanas para «limpiar o sangue», «adelantar la raza», «mejorar el "pelo malo"», y otras manifestaciones del tercer sistema de señalización que inventó la época colonial.

El negrismo, bajo su aspecto burlesco, temperado por juicios pintorescos o picarescos, es común en el Siglo de Oro español y en el Siglo de las Luces en Francia. La antropología más o menos filantrópica de la Enciclopedia mezclará la palabra protectora de los filósofos a los argumentos seudocientíficos de los sabios y a los retratos decorativos o bucólicos de sacerdotes o viajeros. En el siglo XVIII la evolución del negrismo desemboca en un tono que, dice L.F. Hoffmann, «se adelanta a los técnicos modernos de la guerrilla anticolonialista». Se refiere al negrismo de combate del socerdote G. T. Raynal,[9] que celebra la resistencia ofrecida por los negros cimarrones de Jamaica a las tropas inglesas:

> Así la llevará consigo, tarde o temprano, sobre ejércitos numerosos, aguerridos, y hasta disciplinados, un pueblo desesperado por la atrocidad de la tiranía o de la injusticia de la conquista, si tiene el coraje de sufrir hambre antes que el yugo, si une al horror de ser sojuzgado la resolución de morir, si prefiere ser borrado del número de pueblos, a aumentar el de los esclavos. Que ceda el llano a la multitud de tropas, a la pompa de las armas, al mostrador de víveres, de municiones y hospitales, y se retire al corazón de las montañas, sin equipaje, sin techo, sin provisiones, la naturaleza sabrá alimentarlo y defenderlo bien. Que permanezca allí, si es necesario, durante años hasta que el clima, el calor, el ocio y el libertinaje hayan devorado o consumido a esos numerosos campamentos extranjeros, que no pueden esperar botines ni cosechar glorias. Que descienda, a veces, con los torrentes, para sorprender al enemigo en sus tiendas de campaña y devastar sus líneas. Que arrostre, en fin, los nombres injuriosos de bandido y asesino, que le prodigará, sin vergüenza, una nación grande, bastante cobarde para armarse completa contra un puñado de hombres cazadores y bastante débil para poder vencerles. Esa fue la conducta de los negros con los ingleses.

Este texto negrista tiene una doble relación con la ideología que nos ocupa en este ensayo. Se refiere a la cimarronería de un pueblo del Caribe, y nos trae a la memoria que esta *Historia... de las dos Indias* fue, a fines del siglo XVIII, en vísperas de dos grandes revoluciones modernas (la francesa de 1789 y la haitiana de 1791-1803), el libro preferido del héroe nacional de Haití, Toussaint Louverture. Este no se contentó con aplicar, al pie de la letra e incondicionalmente, las enseñanzas del historiador negrófilo, Toussaint supo transformar las bandas de esclavos, a las que sus enemigos daban el nombre ofensivo de «negros cimarrones» en un ejército aguerrido, disciplinado, de liberación nacional. Él pasó del negrismo de la filosofía de las luces a una acción colectiva, revolucionaria, de identificación del pueblo haitiano

[8] Léon-Françoise Hoffmann: Ob. cit., pp. 44-98; Mónica Mansour: Ob. cit., pp. 31-55.

[9] Guillaume T. Raynal (1713-1796): *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens les deux Indes* (1779), citado por L. F. Hoffmann, Ob. cit., pp. 97-98.

dentro de la historia y la sociedad. Es, *mutatis mutandis*, la diferen que vemos entre el negrismo, como se manifiesta en el cubismo, dadaísmo, el expresionismo, el surrealismo, o en el campo más gene de la organización de los ocios europeos; en el modernismo, el po modernismo, o dentro de cualquier otro vanguardismo latinoamerica de una parte, y, de otra parte, la *literatura de identificación*, fenóme paralelo al negrismo, tal como se revela en las obras de Nicolás Gu llén, Jacques Roumain, Langston Hughes, Aimé Césaire, Claude McK León Damas, Regino Pedroso, Paul Niger, Jean F. Brierre, Guy Tirolie Adalberto Ortiz, Countee Cullen, Sterling Brown, entre otros, quiene *desde adentro*, a partir de las experiencias existenciales del par clas raza de la historia americana, renovaron completamente las imáge de los descendientes de esclavos africanos en los respectivos contex nacionales de las literaturas de sus países. Es la diferencia que exis entre una simple cinta decorativa y una cinta de dinamita. El sal cualitativo que hay entre una empresa de *cimarronería cultural*, u especie de guerrilla poética conducida por los descendientes de los n gros cimarrones, y las declaraciones de identidad, formuladas generos mente en su favor por los escritores «blancos», en «un tribunal de re tauración de la herencia africana y de los derechos del hombre americ de piel negra o mestiza». Entre las dos experiencias poéticas, encontr mos la distancia que separa los juegos creadores de Ariel de los gra des trabajos de identidad de Calibán...[10]

2. *Breve ensayo de reevaluación del negrismo*

Hoy día, cuarenta años después del fin del *movimiento negrista*, posible hacer un rápido inventario de sus aportes válidos a la «bú queda», insular y continental, «de una definición» de la americanida es decir, de las «maneras singulares de ser», de sentir, de soñar, pensar y actuar de nuestros pueblos –y de los tipos sociales que l forman– al sur del río Bravo. En primer lugar, hagamos una bre delimitación de las fronteras que separan el negrismo europeo del n grismo latinoamericano.

En Europa, el negrismo, aparte del hecho sociológico de haber eje cido una influencia notable sobre el *savoir-vivre* de la gente («en sentido amplio del arte de la vida, de cómo gustar la vida y pon arte en la misma», M. Leiris), ha jugado, sobre todo, un papel impo tante en las artes plásticas. En poesía, influyó bastante a Guillaum Apollinaire, con sus «fetiches de Guinea y de Oceanía» y sus «Cristo inferiores de oscuras esperanzas»; Blaise Cendrars, con su *Antologi negra* (1921); Tristán Tzara, con su texto de la revista *Sic* (1917) y s declaraciones subversivas y dadaístas; Philippe Soupault, con su novela *El negro* (1926); Paul Morand, con sus reportajes de sensaciones: *Magia Negra* (1928) e *Invierno caribeño* (1929); André Gide, en su contestatario y anticolonialista *Viaje al Congo* (1929): Darius Milhaud, con su música para el ballet «de inspiración negroafricana» *La creación del mundo* (1923), sin contar los trabajos de los etnólogos Frobénius, Delafosse, G. Hardy, *et. al.*, y la acción de las revistas de arte y las galerías de exposiciones. En París, Munich, Zurich, Londres, Amsterdam, Bruselas, etc., «el arte negro» fue, ante todo, el quehacer de los pintores y escultores europeos (Jacques Lipchitz y otros). Si no ha sido, según los votos emitidos por el aficionado al arte Paul Guillaume, «la esperma vivificadora del siglo xx espiritual», tampoco fue la «crisis negra» que Jean Cocteau proclamó en 1920 en la revista *Acción*. El negrismo «se reveló en la prueba como capaz de rebasar ampliamente lo que hay de superficial y efímero en una simple «crisis».[11]

Ciertos pintores (Kandinski, Franz, Marc, entre otros) tomaron sus préstamos del «contenido emocional y místico» que vieron en el «arte negro»; otros (Vlaminck, Modigliani), sin ahondar en las lecciones de las artes escultóricas de África, extrajeron de ellas su aporte puramente estilístico; en fin, un tercer grupo de grandes artistas, entre otros Picasso, Braque, Matisse, Derain, Juan Gris, Léger, fue el que reflexionó más profundamente acerca de «la convergencia entre el arte africano y el arte occidental» sobre un plano formal, y sobre la ayuda que el primero aportaría al segundo, dentro del cuadro de las apasionadas inquietudes de renovación de los modos tradicionales de construcción y de figuración que en la plástica caracterizó a cubistas, fauvistas, expresionistas y demás artistas de vanguardia de aquellos años.

En América Latina, el negrismo encontró en la poesía sus principales líneas de fuerza y de expresión. En este campo privilegiado, él no ha sido solamente una caza pintoresca, llena de fuertes emociones, de los ritmos, los colores, los factores sensoriales propios de las artes populares de la plantación americana. Asimismo, sería superficial ver en el negrismo, del Caribe al Brasil, la simple aventura, repetida una vez más, de un *ismo* importado de Europa. El poema «Dos niños», de Diego Vicente Tejera, es de 1876; la «Negra Dominga», de Rubén Darío, de 1892. Los dos son bien anteriores a las alusiones negristas de los poemas de Apollinaire, a los textos de Cendrars y de Tzara, así como a los manifiestos surrealistas de Breton, Aragon, Soupault, Éluard y Robert Desnos. Nosotros no pensamos que Manuel Serafín Pichardo y Felipe Pichardo Moya hayan escrito, el primero, «El último esclavo», y el segundo, «La comparsa» (1916), bajo la influencia estética de los poetas europeos de vanguardia. Estos poemas precursores correspondían más bien a la nueva actitud que frente a la herencia africana comenzaban a sus-

[10] Roberto Fernández Retamar: *Caliban cannibale*, París, Maspero, 1973; Aimé Césaire: *Une tempête*, París, Editions du Seuil, 1969.

[11] Michel Leiris: *Les nègres d'Afrique et les arts sculpturaux, en L'Originalité des Cultures*, Unesco, 1953.

citar en nuestras sociedades los trabajos de Raimundo Nina Rodríguez de Fernando Ortiz, que son contemporáneos de los que llevaban a cab en África, con Frobénius, los sabios ingleses y franceses. Se trata d una convergencia de preocupaciones etnológicas y estéticas que no s mezclan, aunque hayan podido, durante los años veinte, establecer entr ellas puntos de contacto y zonas de influencias recíprocas. Cuando l Europa imperial iniciaba su cuadrícula antropológica de África, en nue tro continente, antes de la acometida de los antropólogos norteamer canos, algunos investigadores latinoamericanos, dentro de una ópti nacionalista, después de Anténor Firmin y José Martí, los Raimund Nina Rodríguez, Fernando Ortiz, Jean Price-Mars, sintieron la nec sidad de estudiar el tronco cultural *sui generis* de nuestras «doloros identidades americanas». Dentro de esta perspectiva, a la vez sociol gica, antropológica y literaria, el movimiento negrista será, ora la ve sión antillana o cubana «del indigenismo iberoamericano y del pop lismo mundial»[12] como dijo José Antonio Portuondo, ora un elemen criollo integrado a las preocupaciones de vanguardia, como sucede c J.Z. Tallet, Ramón Guirao, Alejo Carpentier, Emilio Ballagas, así com por otra parte, en los compositores innovadores como Amadeo Roldá Alejandro García Caturla, Héctor Villa-Lobos, Occide Jeanty o Ludov Lamothe,[13] cuyas creaciones inspiradas en nuestros folclores no se me clan con las de sus homólogos europeos Grieg, Dvorak, Albéniz, l Falla, Bela Bartok, Casella, o con las de norteamericanos como Coplar MacBride o Gershwin.

Compartimos plenamente el criterio de Portuondo cuando dice que preciso buscar también las fuentes del negrismo en las *guarachas* pop lares, cuyos textos han sido publicados desde el siglo pasado. Su «ritm y su sentido picaresco» se integrarán, junto a otros recursos sabios, los negrismos de Guirao y de Ballagas y, a un nivel esta vez decisi al vanguardismo que Nicolás Guillén representa de manera propia d de que comenzó a «hablar en negro de verdad». Vemos cómo resul arbitrario clasificar a Guillén como un poeta más del movimiento n grista. Aún cuando éste se interrumpe alrededor de los años cuaren los cantos poéticos de Nicolás, abiertos magistralmente en los años 19 y 1931, continúan edificando bienes líricos. Si bien el vanguardismo Guillén confundía en sus inicios sus coordenadas propias con las de s vecinos negristas, a partir de *Sóngoro cosongo* (1931) se vio que el m mo estaba llamado a fundar en poesía los valores de la *cubanidad*, fecundante en la prosa americana de Martí. Ni el autor de los *Vers sencillos* ni el de *West Indies, LTD* son poetas negristas como los p senta Mónica Mansour,[14] después de la mayoría de los historiadores de las antologías del movimiento. Martí: porque, desde los años ochenta del siglo pasado, elaboró los fundamentos socioculturales de la cubanidad y de la americanidad populares; Guillén: porque desciende en línea directa, con sus aportes estrictamentes personales, de ese americanismo de fondo. La distinción que hacemos no quita, sin embargo, al movimiento negrista su originalidad. Al contrario, afirma su autonomía literaria sobre las bases que les son propias en la búsqueda común de las fórmulas del americanismo», para hablar como Pedro Henríquez Ureña. Por otra parte, varios «jóvenes turcos» del negrismo de los años treinta debían más tarde elevar el nivel de identificación de la estética negrista. Este es el caso singular de Alejo Carpentier. Después de las gamas negristas de su relato *¡Ecue Yamba-O!* y de sus poemas del mismo tono, *Liturgia y Canción*, desembocó, bajo el efecto de una verdadera mutación de identidad, en los vastos horizontes de la americanidad con su noción fecunda de lo *real maravilloso americano*.

Por otra parte, el negrismo de Luis Palés Matos ofrece otra vertiente autónoma, «un fenómeno aparte y un mundo de características fuertemente personales»[15] del mismo movimiento. Iniciador del *vanguardismo* negrista en 1926, con Ildefonso Pereda Valdés, Palés Matos es «algo bien distinto de la objetividad colorista de Ballagas y del realismo del contorno social de Guillen».[16]

Ya, en 1950, Margot Arce había planteado un juicio similar sobre el arte de su compatriota de Guayama:

> Luis Palés Matos, decía ella, es un poeta culto, mejor dicho culterano [...]. Se aparta de los modos poéticos populares; interpreta lo negro como un blanco civilizado y escéptico. Se diferencia así esencialmente de Nicolás Guillén y Emilio Ballagas. Estos utilizan lo popular auténtico, el lenguaje de los negros habaneros, y tratan de traducir de manera realista –no superrealista– el espíritu de la raza negra [...]. Ven al negro desde dentro y en negro. Palés por el contrario, lo interpreta desde arriba, desde fuera y en blanco.[17]

La característica más preciosa de Palés Matos es que además de poeta de la *portorricanidad*, es el poeta bien inspirado de la antillanidad, por donde su negrismo –a veces superficial y «jitanjafórico»– se reúne natural y airosamente con la americanidad diferente de Guillén,[18] Carpentier, Jorge de Lima, Jorge Amado, Césaire, Rulfo, José María Arguedas, Vinicius de Morães, Jacques Roumain, Regino Pedroso, Guimarães Rosa, Gabriel García Márquez, y otros. Emilio Ballagas es otra

12 José Antonio Portuondo: *Panorama histórico de las letras cubanas*, traducción d MINREX, La Habana, 1961.

13 Alejo Carpentier: *La música en Cuba*, La Habana, 1961.

14 Mónica Mansour: Ob. cit., pp. 107-124; pp. 9-83-115-226, etc.

15 Raúl Hernández Novás: "Prólogo" a *Poesía* de Luis Palés Matos, La Habana, Casa de las Américas (Col. Literatura Latinoamericana), 1975.

16 Raúl Hernández Novás: Ob. cit., p. IX.

17 Raúl Hernández Novás: *Idem*.

18 Federico de Onís: *Luis Palés Matos*, Las Villas, Universidad Central, 1959.

vertiente autónoma del negrismo antillano, como Manuel del Cabral, Jorge Artel, Jorge de Lima (Brasil) o Pilar E. Barrios, J. Cardoso, de la América del Plata.

Existen, pues, dos vertientes independientes en el interior del mismo *vanguardismo* negrista americano. Más allá de los recursos y de los temas comunes excelentemente expuestos por Mónica Mansour,[19] hay algunos poetas, que ella ha incluido en su magnífico estudio, que surgen de otro *vanguardismo*. Guillén, poeta de expresión española, estéticamente hablando, está más cerca de Jacques Roumain, poeta de expresión francesa, que de Palés Matos o de Jorge Lima, independientemente de la cuestión de la «raza». Guillén es un fenómeno radicalmente distinto de Manuel del Cabral o de Andrés Eloy Blanco, como Roumain, en el mismo campo lingüístico, es diferente de Damas o de Césaire. Estas diferencias no disminuyen, por otra parte, la originalidad que tiene cada uno de estos poetas en un contexto americano, *nacional*, bien específico.

Como en las antologías de Ramón Guirao,[20] de Emilio Ballagas[21] y de Simón Latino,[22] Mónica Mansour no establece claramente las diferentes (y a veces divergentes) líneas de fuerza que dominan el campo magnético del negrismo latinoamericano. Igualmente, es injusto de su parte reducir a los poetas de la *negritud* (Césaire, Senghor, Damas, Niger, Tolien, entre otros) al solo concepto de *raza*. Sus obras testimonian que ellos han tenido la preocupación de expresar, sobre el plano lírico, las contradicciones dramáticas del *término acoplado clase/raza*, las cuales han marcado las experiencias vitales de todos los descendientes de esclavos en el continente, independientemente de la lengua, y que ellos han recibido del metabolismo sociohistórico de la trata negrera y de la colonización.

A menudo se tiene la ilusión, cuando se lean las antologías de la «poesía negra», de una convergencia orgánica entre poetas que tienen, o han tenido, una simple época negrista (como se dice la «época azul» de Picasso), tal es el caso de Tallet, Carpentier, Portuondo; o que han abandonado esta estética después de haberla cultivado durante bastante tiempo, como es el caso de Ballagas, Palés Matos, Jorge de Lima, Manuel del Cabral. El error consiste en amalgamar o sobreponer, bajo un título genérico, con connotación «racial» (nosotros no conocemos una antología correlativa de la «poesía blanca» del Caribe o de las Américas) fenómenos que no se corresponden entre sí. Esta amalgama estética conduce al colmo de la confusión cuando encontramos sobre el mismo plano negrista (americano y universal) a Sor Juana Inés de la Cruz, Lope de Vega, José Hernández, José Martí, Longfellow, Whitman, Francisco Muñoz del Monte (en el negrismo rabiosamente antihaitiano), Plácido, Luis Gama, Cruz e Souza, Carrera Andrade, Lorca, Alfonso Camín; Unamuno, Jorge Luis Borges, Efraín Huerta, Salvador Rueda, y otros. En literatura comparada (o en sociología general del negrismo, como uno de los epifenómenos estructurados de la aventura socioeconómica de la colonización) esto tendría un sentido. De no ser así, en una noche de gatos negristas, ni Dios, ni Ogou-Badagris, ni ningún *santo* de las Américas reconocerían a los suyos. Ballagas, presentando su recopilación de «poesía afroamericana», la definió como «un arte de relación, poesía negra con referencia blanca, una poesía de blancos con alusiones al negro y a la singularidad americana». Ballagas, olvidaba que *negros, blancos, indios, mulatos, mestizos* y demás ardides semánticos de la colonización son otras tantas *singularidades históricas americanas*. Las categorías de *poesía blanca, poesía afroamericana, poesía indoamericana, poesía hispanoamericana, poesía negra* surgen pura y simplemente de la semiología somática colonial, cuando no del etnoeuropeocentrismo. Hay que *desracializar* tanto los conceptos de la antropología cultural o social como los de la crítica literaria tradicional: todos estos conceptos surgen de la confusión del *imperialismo conceptual* que tiene por varores históricamente seguros solamente los que llevan la marca del helenismo, del latinismo o del judío-cristianismo europeocentrista. Estas es corrientes del pensamiento han compartimentado, balcanizado, *racializado* los aportes nutritivos que circulan en el gran tronco común las culturas africana y americana. Los mejores poetas «negros» (al igual que los «blancos») no han cultivado únicamente el «tema negro». Ellos no han separado el contexto «racial» del contexto de clase. Han tenido en cuenta su acoplamiento y su doble determinismo histórico, clase/raza. En Césaire, Guillén, Roumain, Pedroso, como en los mejores autores africanos, hay una pluralidad de temas y de modos de expresión que a menudo no tiene nada que ver con la experiencia propiamente «racial». Es preciso renunciar a la transculturación unilateral a la cual la antropología nos ha habituado, a fin de concebir las realidades sociales y literarias del mundo moderno, en términos de interculturación, de reciprocidad de simbiosis y de sincretismo. Hasta espíritus que estaban bien lejos de ser progresistas, tales como C.G. Jung y Keyserling,[23] ya desde los años veinte habían advertido, en las tradiciones y los comportamientos de los *tipos sociales* blancos, negros y mulatos de las Américas, las marcas evidentes de una *americanidad*

[19] Mónica Mansour: Ob. cit., pp. 146-191 y 192-266.

[20] Ramón Guirao: *Órbita de la poesía afrocubana*, La Habana, 1933.

[21] Emilio Ballagas: *Mapa de la poesía negra americana*, Buenos Aires, Ed. Pleamar, 1946.

[22] Simón Latino: *Los mejores versos de la poesía negra*, Buenos Aires, Cuadernos de Poesía, n. 23, 1963; *c.f.*, también Idelfonso Pereda Valdés: *Antología de la poesía negra americana*, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla, 1936.

[23] Arthur Ramos: *O negro brasileiro*, Río de Janeiro, Biblioteca de Divulgação Scientica, Civilização Brasileira, S.A., 1934.

común que, tributaria de las civilizaciones africanas y europeas, y allá de los mitos *raciales,* rompe las jaulas y las cuadrículas de antropologías especulativas.

El mejor homenaje que pudiéramos rendir al negrismo es afirmar el mismo ha contribuido a reducir el campo de «la inhumanidad hombre frente al hombre», y a unir en la ternura universal de la ción artística a Guillén y Carpentier, Roumain y Rulfo, Neruda y saire, Countee Cullen y Rubén Darío, Langston Hughes y César Va Claude McKay y Gabriel García Márquez, los cuales han elevado el espacio solar la voz popular, sabia, apasionada del Calibán de descolonización.

II

La negritud de Jean Price-Mars

Si Jean Price-Mars es el intelectual haitiano más conocido, es también el más discutido. Es aquel cuyas obras y actividades han suscitado las mayores polémicas. Y es que existe un profundo divorcio entre lo que Price-Mars ha escrito y lo que ha hecho en el transcurso de más de medio siglo de presencia sobre la escena ideológica y política de Haití. En sus libros, se ha manifestado frecuentemente bajo el aspecto de un espíritu abierto, generoso, liberal y, a veces, hasta progresista, mientras que, en su vida cívica, es el hombre que, desde 1903 hasta los años sesenta designado para cargos de responsabilidad, no protestó jamás contra los horribles escándalos de la vida social de su país. Puede decirse que la mayor parte de las veces Price-Mars ejerció sus responsabilidades y su legitimidad de sociólogo de talento frente a un espejo complaciente. Director de ideas y de opiniones, toleró que discípulos sin fe ni ley interpretaran de la manera más absurda sus teorías. Principal iniciador haitiano del movimiento de ideas que debía tomar el nombre de negritud, Price-Mars sólo desautorizó, en vísperas de su muerte, a aquellos que se habían servido de su autoridad intelectual para utilizar el concepto de negritud con fines escandalosamente obscurantistas.

Jean Price-Mars nació en 1876 en el pueblo de la Grande Rivière du Nord. Sus padres eran gentes simples, honestas, dadas a buscar en la Biblia los elementos de una moral de la vida cotidiana. Perdió muy pronto a su madre y fue su padre quien se ocupó de su primera educación. Hizo sus estudios primarios en el colegio Grégoire, de Cabo Haitiano. Pronto se trasladó a Port-au-Prince, la capital del país, donde, en 1895, se graduó de bachiller en el liceo Pétion. El mismo año, al ganar una beca del Estado haitiano, se marchó a París para comenzar los estudios de medicina. Pero, cinco años después, al suprimírsele la beca, tuvo que regresar a Haití sin haber terminado sus estudios. No obtuvo su doctorado hasta 1923, en la Facultad de Medicina de Port-au-Prince. Sin embargo, a partir de 1903, Price-Mars empezó una carrera de di-

plomático que duraría más de medio siglo. Secretario de la emba en Berlín a los veintisiete años, se mantenía aún en servicio, como bajador en París, a los ochenta y cinco años de edad. Desempeñó merosas misiones en Estados Unidos y en otros muchos países. Re sentó igualmente a Haití en las Naciones Unidas y en un gran núm de encuentros internacionales de carácter político o científico. C didato a la Presidencia en 1930, fue derrotado por Sténio Vincent, fue elegido senador. Expulsado del Senado en 1932, vivió años retiro dedicado al estudio antes de reaparecer en la escena política rante los años cuarenta. En 1941, cuando Jacques Roumain fund Instituto de Etnología, encargó a Price-Mars de la dirección de este ganismo que, dentro del espíritu revolucionario de Roumain, estaba mado a estudiar desde un punto de vista estrictamente científico el p do del pueblo haitiano y los diversos factores históricos que han dicionado el desarrollo cultural de la nación. Sin embargo, después la muerte prematura de Jacques Roumain, en 1944, Price-Mars, r mado para otras funciones, dejó el Instituto de Etnología en manos rigor que lo desviaron de su misión científica y lo convirtieron rá mente en un centro de divagaciones ideológicas. En 1957, Price- presidió en la Sorbona los trabajos del Primer Congreso de los Es res y Artistas Negros. Presidió, además, el Segundo Congreso, que lugar en Roma del 26 de marzo al 1ro. de abril de 1959. Elegido sidente de la Sociedad Africana de Cultura, fue considerado por su miradores como «uno de los padres de la negritud en el mundo n

En 1928, Jean Price-Mars reunió, bajo el título de *Así habló el* los textos de las conferencias que él había pronunciado a partir de en plena ocupación militar del país por las tropas de infantería de rina de Estados Unidos de América del Norte. El libro tuvo una en resonancia en las generaciones de intelectuales que ascendían ento porque los invitaba «a desembarazarse de los prejuicios que tan f mente los atan y restringen a las imitaciones planas del extran Price-Mars les proponía «hacer uso de las materias que están a s cance, a fin de que de sus obras se desprendan, además de un aliento humano, ese perfume áspero y cálido de nuestro terruño, minosidad abrumadora de nuestro cielo y un no sé qué de con de cándido y de enfático que es uno de los rasgos particulares de tra raza».

Así habló el Tío fue acogido con entusiasmo como la mejor defe la mejor ilustración de la cultura nacional haitiana que fuera inte por un intelectual del país. El libro llegó en un momento en qu jóvenes haitianos de talento sentían, bajo la ocupación extranje necesidad de romper definitivamente con la imitación estéril de l rrientes estéticas importadas de París, y de correr, con sus ries peligros, la gran aventura de una literatura y de un arte estrecha articulados a las realidades y a los sueños de Haití. En la misma

Normil Sylvain, uno de los nuevos talentos del país, hablaba de despertar en nuestros intelectuales el gusto por la cultura nacional, y justificaba esta preocupación con el hecho de que «después de siglos de literatura francesa, la cabeza pesada, las orejas llenas de música oída, es preciso olvidar las cadencias conocidas y sabias, las imágenes completamente hechas recibidas de otros, leer en el libro de la naturaleza, y descubrir el mundo con nuestros propios ojos». En *Así habló el Tío*, Jean Price-Mars, empujando con fuerza los prejuicios y los tabúes, osaba descubrir Haití, el pueblo haitiano y su folclor, el vodú y su compleja mitología, con ojos nuevos e inteligentes. Ahí está el verdadero mérito del libro, que es, sin duda alguna, lo que le ha dado su valor científico y literario y lo que lo hace aún digno de ser conocido fuera de nuestro país. Él realizaba brillantemente el primer inventario coherente de la herencia africana en Haití. Él abría la vía a numerosas investigaciones científicas cuyo objeto serían luego el vodú y el folclor haitianos. Él tenía también el gran mérito de proponer una nueva articulación de la expresión literaria y artística con las singularidades de la vida haitiana. Este esfuerzo de arraigamiento del pensamiento y del arte en nuestra realidad nacional era tanto más necesario cuanto que los miembros de la oligarquía haitiana, arrodillados en su mayoría a los pies del ocupante yanqui, manifestaban el más profundo disgusto con respecto a todo lo que lleva en Haití la marca indiscutible de las civilizaciones africanas. Contra toda verosimilitud, los burgueses haitianos, especialmente cuando eran mulatos, no cesaban de presentar a Haití como quién sabe qué faro de latinidad en América y se dieron a practicar una caza cultural, cosmopolita e incolora, en los terrenos vagos de las culturas dominantes del terrible Occidente cristiano.

Sin embargo, si esta obra de Price-Mars descubría admirablemente los orígenes y las tradiciones africanas del pueblo haitiano, descuidaba el estudio de los problemas sociales y culturales, en sus relaciones estrechas con el desarrollo de una sociedad diferenciada por la lucha de las nuevas clases surgidas de la Revolución que liberó a Haití en 1804, después de más de doce años de acciones armadas contra el poder colonial francés. Price-Mars también perdió de vista el hecho de que el aporte africano, que produjo un mestizaje al ponerse en contacto con los elementos culturales dejados por la colonización francesa, integrado a una base económica nueva, elaborada por un largo proceso nacional, había dotado al pueblo haitiano de una formación síquica, en sus rasgos esenciales, muy distinta, tanto de la cultura africana como de la francesa. Al no despejar claramente este fenómeno del mestizaje cultural, que se manifiesta asimismo en el vodú, Price-Mars ha hecho posible las extrapolaciones extravagantes, las interpretaciones fantasiosas, las contorsiones ideológicas a las que se han entregado posteriormente los malos lectores de *Así habló el Tío*.

De este libro hormigueante de observaciones frecuentemente justas, análisis prudentes y sinceros, de señalamientos pertinentes en lo toc te a la sicología del pueblo haitiano, ellos dedujeron precipitadame que es el factor genérico racial el que funda el carácter nacional de cultura, y no las condiciones de desarrollo histórico propias de c país. Es ese el carácter mistificador del concepto de la negritud, cua niega la evidencia de la lucha de clase y de la diversidad de condicio materiales de la evolución, y considera la sensibilidad creadora de pueblos negros como un bloque cultural homogéneo e intercambia en sus manifestaciones expresivas. Esto es menospreciar la importa de las nuevas relaciones de clase que, después de la trata y después la abolición de la esclavitud, se han constituido en Haití y en otros ses de América de formación multirracial. La herencia africana, des de una larga cohabitación con los elementos culturales venidos de Eu pa, sumida en una vida económica nueva, desemboca en una formac síquica, con particularidades sicológicas, formas de alienación, esta de conciencia distintos en sus rasgos y en sus contenidos, a la vez África y de Europa. A pesar de su cuna común (África-Europa), las turas de Haití, de Cuba, de Brasil, de la Martinica, de Guadalup de otros pueblos del Caribe, presentan características nacionales pias, a causa de su constitución histórica sobre territorios diferentes, el seno de una vida económica y social que responde a factores menos específicos. La comunidad de cultura para ser homogénea y é tiva supone una comunidad de territorio, de lengua, de vida econó y de formación síquica. Esto no contradice, por tanto, la existenci numerosos rasgos comunes en el fondo de la sicología de diversos blos de América cuya cultura nacional participa de la doble here africana y europea. Y entre estos rasgos, sin dudas, el más evid y el más decisivo es el proceso de mestizaje cultural al que ha es sometida, durante mucho tiempo, la formación de nuestras respecta culturas nacionales; es la existencia, en la historia de nuestras dive y singulares culturas, de un proceso de elaboración sincrética de mentos europeos, africanos e indios. Los errores que se cometen a nudo cuando se trata de apreciar en su justo valor los diferentes ap europeos, africanos e indios, resultan habitualmente de una falsa in pretación del conjunto de la cuestión nacional en un país subdesa llado, de una incomprensión de las relaciones dialécticas e inter que existen entre los numerosos índices y factores que definen la c goría histórica que es la nación. Porque es evidente que no es el he de pertenecer a una misma «raza», ni el color de la piel, la forma la nariz o el espesor de los labios, ni el desarraigo brutal, la dispe consecutiva a la trata negrera lo que determina el carácter nacio de una cultura, sino las condiciones concretas de vida, las condicio de desarrollo histórico propias de cada pueblo. En Haití, el Africa nifiesta su presencia a través de un conjunto de percepciones, de presentaciones, de reflejos, de particularidades sicológicas, de forma

alienación religiosa, de experiencia de trabajo, de traducción oral, de ritmo en la danza y la canción que se traducen en el vodú, en la artesanía, el cultivo de la tierra, el folclor, en la estructura de la lengua hablada por el pueblo haitiano, el «créole», y en las otras manifestaciones de la sensibilidad y de la vida síquica del pueblo que son el resultado de un largo proceso de mestizaje y de sincretismo culturales. África, en primer lugar, y Europa, después, se encuentran presentes en la conciencia social y en las costumbres del pueblo haitiano como la expresión mestiza y sincrética, y en perpetuo cambio, de las variadas condiciones de existencia social que los haitianos conocieron antes de la trata, durante la época trágica de la esclavitud y bajo el régimen precapitalista surgido de la Revolución de 1804. De modo que sería un grave error, tanto en el caso de Haití como en el de otros países, considerar separada y aisladamente, la cultura africana o la cultura francesa o aun la cultura india. Y es un error mucho más grave todavía que hablar de *cultura negra* y de *cultura blanca*, o de otras categorías fantasmagóricas, incomprensibles, mistificadoras, que aparecieron en aquellos que, a partir de su idealismo filosófico o de su egoísmo de clase, separan la evolución de las ideas del desarrollo económico y social propio de cada pueblo.

El concepto de la negritud ha sido, en un momento dado de la historia de la descolonización, la respuesta efectiva del hombre negro explotado, y humillado, frente al desprecio global del colono blanco. Como el colono blanco, partiendo de su situación privilegiada dentro de la sociedad esclavista y colonial, había epidermisado su pretendida superioridad biológica, de igual modo el negro, en función de su condición de oprimido y de paria, en su condición de hombre alienado por su propia piel, fue llevado, de acuerdo con una perspectiva total diferente, a la epidermisación de su lamentable situación histórica. Así, la negritud, en su mejor acepción, fue la operación cultural por la que los intelectuales de África y de las dos Américas tomaron conciencia de la validez, y de la originalidad de las culturas negroafricanas, del valor estético de la raza negra y de la capacidad respectiva de su pueblo para ejercer su derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente. La negritud, en su sentido más aceptable, y hasta legítimo, era en su origen la toma de conciencia del hecho de que el proletario negro está doblemente alienado; por una parte, alienado (como el proletario blanco) por estar dotado de una fuerza de trabajo que es vendida en el mercado capitalista; por otra parte, alienado por su pigmentación negra, alienado por su singularidad epidérmica. La negritud era la conciencia de esta doble alienación y de la necesidad histórica de rebasarla a través de una praxis revolucionaria. No debe olvidarse que a partir del hecho del dogma racista, a los ojos de la gran mayoría de los blancos, el crimen permanente del negro (además de su estado proletario) era el de su leso color. Esta odiosa mistifica-

ción ideológica es, todavía, el arma a la que se continúa recurriendo en Estados Unidos, África del Sur y bajo otros cielos, contra los negros.

La singularidad epidérmica del hombre negro o mestizo, en lugar de tomarse como lo que es, uno de los azares objetivos que abundan en la historia de la humanidad se convierte en la conciencia de todos los negreros, de todos los racistas de la tierra, en una esencia maléfica, en el signo de un mal absoluto del ser social del negro, la marca y el estigma de una inferioridad sin remisión. Se le dio una significación metafísica y estética tanto al color del negro como al color del blanco y se decretó para siempre, como un derecho divino, que sólo el negro es un hombre de color, que el blanco participa del privilegio de la luz, que, como dice Sartre, «la blancura de su piel era la de la luz condensada» y que su destino histórico era iluminar al resto de la humanidad con las virtudes luminosas de su piel. La preocupación comercial de cosificar al negro encontró sus coartadas y sus pretextos en el largo proceso colonial de epidermisación de la situación histórica de los pueblos negros.

> El concepto de la negritud, escribió Fanon, era la antítesis afectiva, si no lógica, de este insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esta negritud precipitada sobre el desprecio blanco se reveló dentro de ciertos sectores sólo capaces de prohibir y maldecir. Como los intelectuales negros se encontraban enfrentados ante todo, al ostracismo global, al desprecio sincrético del dominador, reacción fue la de admirarse y cantarse...

La negritud en la literatura como en el arte, la etnología y la historia ha sido en sus inicios una forma de rebelión legítima, un movimiento de ideas, una corriente de la sensibilidad noblemente opuesta a las manifestaciones detestables del dogma racista en el mundo. Fue la colonización quien, por el hierro, el fuego y la sangre, abrió en los propios flancos de la historia universal la sangrante contradicción blanco/negro para disimular y justificar las relaciones de explotación económica. La negritud planteó la necesidad de rebasar esta contradicción, no mediante una nueva operación mítica sino a través de una acción, una praxis revolucionaria colectiva. Desgraciadamente, casi siempre el concepto de la negritud se utiliza como un mito que sirve para disimular la presencia de los burgueses negros sobre la escena de la historia, los que se han constituido en clase dominante, y, como toda clase que oprime a otra, necesitan una mistificación ideológica para camuflar la naturaleza real de las relaciones establecidas en la sociedad. El concepto de negritud que encubre frecuentemente una operación mistificadora se emplea con fines opuestos a los que han legitimizado la aparición de este movimiento del espíritu y de la sensibilidad de los intelectuales negros de dos continentes. En algunos autores, tanto blancos como negros, la negritud implica la idea absurda de que el negro es un hombre dotado de una naturaleza humana particular, de una esencia que sólo le pertenece a él y en calidad de lo cual ha sido llamado a aportar a Europa y al Occidente en general un no sé cuál suplemento espiritual que necesitaría ahora la civilización occidental. La emoción no es sólo negra, así como la razón no es exclusivamente helénica. De lo contrario, habría que oponer la espiritualidad africana, considerada como un privilegio emocional de los negros, a la racionalidad blanca, tenida igualmente como un hecho eminentemente «racial». De esta forma, todas las contradicciones de clase serían ahogadas en la abstracción de la negritud, y los burgueses negros podrían con toda seguridad, con la bendición del neocolonialismo, explotar a los trabajadores negros, en nombre de una espiritualidad común. Encontramos esa concepción de negritud en la ensayista belga Lilyan Kesteloot, quien hizo una tesis de doctorado encaminada a demostrar que la negritud es «en sí, una esencia particular, un estado permanente que no es necesario rebasar». Lilyan Kesteloot, como otros especialistas europeos de la negritud, encierra al negro en su negrura y al blanco en su blancura. «El alma negra, escribe ella, así comprendida, es de todos los tiempos y no ha sido rebasada, como lo han pretendido Sartre y otros que fueron influidos por él. No más que el alma eslava, el alma árabe o el espíritu francés.» Para Lilyan Kesteloot, la negritud es irreductible. Es «una sicología característica debida a una civilización original, elemento al cual se agregan las cicatrices de la pasión de la raza, que permanecerán, incuestionablemente, impresas durante mucho tiempo en la memoria colectiva». Para diferenciar aún más al *negro*, Lilyan Kesteloot ha tenido cuidado de anunciar al mundo que África es espontáneamente poco sensible al espíritu cartesiano. Todas las habladurías surgidas en torno al concepto de la negritud lo definen como inaceptable sionismo negro, es decir, como una ideología que, lejos de articularse a una empresa de desalienación y descolonización, ya no llega a disimular que es una de las columnas que sostienen las astucias, las trampas y las acciones del neocolonialismo. Frantz Fanon tenía razón al decir que la «verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia de las realidades económicas y sociales. Porque si existe un complejo de inferioridad, es a causa de un doble proceso: en primer lugar, económico; después, por interiorización o, mejor, epidermisación de esta inferioridad».

Toda ideología, por su representación de lo real, por los objetivos que persigue, tiene tendencia a dar a las aspiraciones particulares de una clase un valor imaginario. Marx llamó mistificación a este proceso de deformación de la realidad. En Haití, los que han estudiado el papel de la negritud en nuestra historia nacional han considerado generalmente este concepto desde un punto de vista metafísico, en lugar de analizarlo dentro de sus vinculaciones con la historia real de las relaciones sociales. Al separar la cuestión racial del desarrollo económico y social de Haití, y asignarle un carácter absoluto, mítico, han reducido nuestra historia a una sucesión caótica de conflictos solamente «raciales»

entre los mulatos y los negros que, desde los primeros días de nues primera independencia, han formado la oligarquía dominante del pa Esto es lo que se produce también cuando, sobre un plano más ge ral, se separa el dogma racial del desarrollo real de las diversas soc dades coloniales. De ahí, que se considere la historia de los pueb colonizados como una sucesión de conflictos «raciales» entre blan y negros. En el caso de Haití, la cuestión del color, lejos de ser factor determinante de la evolución de la sociedad haitiana, no ha si sino la forma mistificadora que, en la conciencia de dos aristocraci rivales, sirvió para disimular los intereses y los móviles reales de lucha de clases.

En Haití, el antagonismo entre los mulatos y los negros encuentra s orígenes históricos, su base económica y social en la sociedad escla ta de Santo Domingo (nombre de Haití en la época de la colonizaci francesa). Los mulatos, por estar ligados por la sangre a la clase los colonos blancos, formaban, ya en los tiempos de la esclavitud, casta privilegiada con relación a la gran masa de esclavos negros. E considerados legalmente libertos u hombres de color libres. Ellos d frutaban de una situación jurídica que les permitía desempeñar un pel dinámico en la economía de la colonia. Esto los llevaba, natu mente, a querer ser ciudadanos plenos y a compartir el poder con colonos blancos. Estos últimos se oponían violentamente a esta aspi ción. De modo que los mulatos se aliaron a la masa esclava (neg que luchaba por la abolición de la esclavitud, por una revolución emancipara a toda la sociedad colonial. Negros y mulatos forma juntos un ejército de liberación nacional que, primero bajo la direcc de Toussaint Louverture, y después de Dessalines, Pétion, Christo al cabo de una lucha extremadamente violenta se apoderó del pode expulsó a los colonos franceses de la parte occidental de la isla. In diatamente después de la proclamación de la independencia (1804), peripecias de la revolución agraria tomaron en cuenta las posiciones las dos capas sociales que habían dirigido la lucha de liberación na nal. Los mulatos se erigieron en herederos de los antiguos propieta blancos y no vacilaron, en numerosos casos, en exhibir falsos tít de propiedad. La capa dominante de oficiales y de generales neg no cedieron ante la voluntad de aquellos.

Este drama agrario abrió en la vida nacional haitiana la contradicci mulato-negro que, tanto en la conciencia de los burgueses mulatos co en la de los burgueses negros, ha juzgado siempre el papel ilusorio cortina de humo que esconde los móviles reales que hacen actua unos y otros contra los intereses del pueblo haitiano. *La fe en el co ha reemplazado el verdadero color de la dominación* de unos y de ot sobre la gran mayoría de los haitianos, que son los campesinos op midos.

Esta cuestión del color es una realidad social muy importante en la historia de Haití. Se sabe que aunque Marx niega a los dogmas espirituales un papel decisivo en el proceso histórico de una sociedad determinada, los tiene, sin embargo, como realidades sociales que, si no pueden cambiar el curso general de la historia, tienen la posibilidad de modificar los contornos, el ritmo y las modalidades de la misma. Es por esto que la cuestión del color, la ideología colorista, es una realidad social que, en calidad de tal, ha influido en el desarrollo de nuestra historia nacional y, en ciertos momentos de grave crisis social, ha modificado el ritmo y las modalidades de la lucha de clases en el país. Desde 1946, siendo la sociedad haitiana víctima de una crisis general, debida, fundamentalmente, al embargo extranjero sobre la economía del país, la cuestión del color ocupa de nuevo un primer lugar en la escena ideológica y política, siempre para ocultar el contenido real de lucha de clases. Sin embargo, los haitianos han sido llevados a cambiar la idea que durante mucho tiempo se habían hecho de ellos mismos; a sus ojos, Haití ha dejado de ser congelado en la figura mítica que, desde siempre, fue imprimida por la escuela, pacientemente, en la conciencia de cada pequeño haitiano: Haití, patria ideal y mítica del hombre negro, cuna y paraíso de la negritud. Los haitianos han descubierto a través de sus sufrimientos inauditos que, dentro de un sistema todavía colonial, el poder, aun se encuentra en las manos de negros, blancos, mulatos o indios, sigue siendo invariablemente un instrumento de deshumanización feroz del hombre y de sus sueños más humildes. Los haitianos saben de lo que son capaces los hombres de piel negra o mestiza como ellos, cuando defienden por el hierro y el fuego los intereses de una minoría de privilegiados. Los haitianos se dan cuenta del hecho de que la glorificación de cualquier «raza» es un absurdo infinito que oculta siempre los desórdenes sangrientos y atentatorios contra la unidad de la especie humana.

Los que se han apoderado precipitadamente del concepto de negritud para hacer de éste su arma ideológica saben que este concepto, en un momento dado de la lucha contra la colonización, en los libros de Price-Mars, Du Bois, Césaire, Jacques Roumain, Richard Wright, Langston Hughes, Claude MacKay, Guillén, Jacques S. Alexis, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon, E. Glissant, y otros, ha expresado con fuerza el doble carácter de la alienación en los negros oprimidos.

La toma de conciencia de los pueblos negros, en este siglo, ha pasado por diversas etapas ideológicas. Durante la primera etapa, en las obras de los etnólogos y sociólogos como en las de los escritores y artistas, la alienación del negro oprimido no se definió solamente por un conjunto de factores objetivos, porque el dogma racista definía la condición del negro por el factor del color que, si es objetivo a los ojos del blanco racista, es vivido por la víctima del racismo como una dolorosa y cruel subjetividad.

En el trabajador blanco, la conciencia de clase puede articularse únic mente a un criterio económico objetivo, a la naturaleza del lucro ca talista, porque en el sentimiento de superioridad de clase que el b gués blanco manifiesta con respecto al obrero blanco no interviene factor racial, no le toca en su propia carne. En el trabajador neg sobre la conciencia de clase, a partir del propio hecho de la empre colonial y de las coartadas que ella se ha forjado, se ha injertado u toma de conciencia racial. Esta es una realidad social que nadie pue negar, y que ha tomado su expresión literaria, artística, ideológica el movimiento de la negritud.

A la opresión económica y social de la colonización se ha añadido u opresión «racial», un mito que alcanzaba al negro en su yo íntim que lo alineaba en su piel y en su corazón, y hasta en su sangre, se pretendía «negra». Es normal que un ser humano que ha padeci durante siglos un insulto tal a su humanidad haya cedido con todas fuerzas telúricas a la tentación de levantar contra el cielo oscuro antorcha de su subjetividad herida. Toda una rica literatura ha naci de esta operación que Jean-Paul Sartre ha descrito como «un nuevo censo a los infiernos esplendorosos del alma negra». Y Sartre añad «Yo llamaría órfica a esta poesía porque este descenso incansable negro dentro de sí me hace pensar en Orfeo yendo a reclamar Eurid a Plutón.» Pero este texto excepcionalmente brillante de Jean-Paul S tre definía el concepto de la negritud en el año 1948. En esa épo en África, el Orfeo negro no compraba acciones en las minas del A Katanga ni se colocaba junto a los peores aventureros de la alta nanza internacional para obtener así acciones bien rentables sobre sangre vertida por Patricio Lumumba. Desde 1948, el agua del Co ha corrido bajo muchos puentes, y no ha sido solamente con la g poesía lírica de Aimé Césaire que la negritud ha descendido hasta mar.

El viejo tío Jean Price-Mars, a los noventa y un años, poco antes morir, expresó, en su momento, esta verdad en un texto vigoroso quedó como su testamento.[1] En él dio a entender claramente que la ún negritud que tiene un sentido en su país es la que concede razón a indignación y a la contestación organizada del pueblo haitiano, una radical descolonización de los fundamentos históricos de su id tidad.

[1] Jean Price-Mars: *Lettre ouverte au Dr. René Piquion sur son «Manuel de la né tude.» Le prejugé de couleur est-il la question sociale?* Port-au-Prince, Editions Antilles, S. A., 1967.

III

Claves para un mal del siglo

1.

Aimé Césaire nació en la Martinica el 25 de junio de 1913. Su padre era un pequeño funcionario. Se sabe lo que esto significa en un medio colonial. La infancia del futuro gran poeta fue una isla batida por todos lados por las turbias aguas de la miseria. Dondequiera que el joven Césaire dirigía la vista chocaba dolorosamente con los sórdidos valores de la colonización: falsa respetabilidad, cristianismo de especie venenosa, insolencia militante de los «békés»[1] con su racismo arrogante y satisfechos de sus bajezas, toda una siniestra sarta de alienaciones que hieren ciegamente a los colonizados y a los colonizadores, a los esclavos y a los amos. Frantz Fanon, un luminoso compatriota de Césaire, abordó en *Piel negra, máscaras blancas,* la sicopatología de la vida cotidiana de la Martinica. El primer libro de Césaire, sin lugar a dudas, su obra maestra, es una transmutación lírica y épica de los materiales escandalosos que la colonización acumuló en la vida de los martiniqueños y guadalupeños. Este esfuerzo de desmistificación radical de la sociedad colonial, este esfuerzo hacia la conquista de sí, hacia la verdadera *identidad humana,* a lo largo de la obra de Césaire, aparece como el elemento decisivo de la historia afectiva y literaria del poeta.

Césaire afrontó a partir de cero los problemas de las Antillas modernas, los problemas de su descolonización, de su ruptura con los conflictos obsesivos heredados de la esclavitud. Estos conflictos afectan la esencia misma del ser social e individual del hombre negro colonizado: se le ha enseñado desde la cuna a menospreciar uno de los componentes de su personalidad: el color de su piel. Se le ha dicho que él no es más que un *hombre de color,* es decir, un subhombre, un vicio y un desorden de la especie, ¡un enorme escándalo biológico! Se nos han presentado como indignos de la civilización nuestro pasado africano, nuestro *yo* profundo, las singularidades de nuestra condición humana. Las cosas se han llevado tan lejos en el camino de la desvalorización del hombre de piel negra que, a menudo, este ha llegado hasta

[1] Pies negros o colonos blancos de las Antillas.

considerar el nombre *africano* o el nombre *negro* como insultos. este nivel de menosprecio de sí mismo, de rechazo exasperado de el hombre negro se convirtió en un infierno para él mismo, en un exil para su corazón y su cuerpo entero.

La poesía de Aimé Césaire, su teatro, sus ensayos (particularmente pequeña obra maestra que lleva por nombre *Discurso sobre el colonialismo)* se remontan a los orígenes sociales de este exilio capital, describen en todas sus dolorosas manifestaciones, y dan a entender que solamente la violencia permitirá al hombre negro exiliado en propio ser realizarse plenamente, dominando sus particularismos alienantes, para descolonizar su espíritu, su corazón, su cuerpo y vivir los valores universalizantes de la fraternidad humana.

Después de comenzar sus estudios en un colegio de Fort-de-France capital de la Martinica, Césaire partió a París para continuarlos en colegio Louis-le-Grand, donde su precoz inteligencia impresionó tanto a sus profesores como a sus condiscípulos. Muy joven aún se le permitió competir en el concurso de admisión a la célebre Escuela Normal Superior. De este modo fue el primer negro en entrar a este centro de alta cultura europea, centro al que Francia debe grandes aventuras y sus lumbreras como Jaurés, Romain Rolland, Politzer, Giraudoux, Sartre, Paul Nizan, Althusser, y más cerca de nosotros, Régis Debray.

Rápidamente Césaire se encontró a la cabeza de su promoción con su «mayor». Al mismo tiempo, al margen del programa oficial de estudios, comenzó a interesarse apasionadamente en los problemas africanos. Devora la obra capital de Frobénius –*Historia de la civilización africana*– que demuestra, apoyándose en hechos irrefutables, que «la idea del negro bárbaro es una invención europea». Césaire lee además *Los negros*, de Maurice Delafosse, y muchas otras obras que le hacen ver que el continente negro no había surgido con las últimas lluvias del Occidente cristiano, sino que tiene tras de sí una historia fecunda y que había sabido crearse sociedades originales, religiones y mitologías vivificantes, literaturas y artes que no palidecen al lado de otras civilizaciones. Estos descubrimientos son para Césaire el punto de partida de un inmenso *trabajo* de desalienación que ha emprendido, con igual vigor, en direcciones tan diversas como la poesía, el ensayo histórico y el arte dramático.

Durante el período que separa las dos guerras, Césaire se familiariza con las obras de los grandes poetas negros americanos: Claude McKay, Langston Hughes, Countee Cullen, que aportan «nuevas armas milagrosas» a su lucha para despertar a sus congéneres antillanos. Al mismo tiempo, Césaire no desdeña los valores auténticos de la cultura occidental: lee inteligentemente a Dostoievski, Mallarmé, Claudel, Rimbaud, Lautréamont, Freud, Marx, Engels, Shakespeare, Proust, Baudelaire, Tolstoi, Stendhal, Balzac, Flaubert, y otros. Si nos parece insólito el interés de Césaire por un gran poeta católico como Claudel, esto lo explica el hecho de que existe en el autor de *Testa de oro* y de las *Cinco grandes odas* una fuerza que no corresponde al catolicismo moderno; una fuerza enteramente pagana, una sensualidad que se remonta a los grandes textos bíblicos como el *Cantar de los cantares*. Al contrario; las afinidades no menos fuertes entre Césaire y Lautréamont o Rimbaud son inmediatamente comprensibles. Se trata de dos poetas de la rebelión del espíritu, dos aventureros extraordinarios de la cultura más incandescente. Yo no he oído jamás en mi vida a una persona hablar con tanto ardor comunicativo de Lautréamont y de Rimbaud como lo hizo Césaire, en ocasión de su estancia en Haití en 1945. El que hablaba no era un profesor de literatura francesa, sino un heredero caribeño de Rimbaud y de Lautréamont, proveedor como ellos de dinamita intelectual, como ellos llevando en sus venas el coraje moral necesario para avanzar sobre un gran caballo rojo en medio de las letras francesas, destruyendo a su paso las hierbas de todas las bajezas del espíritu, devorando los tabúes, cortando a grandes golpes de sable las asociaciones habituales del lenguaje cristiano y obteniendo palabras francesas de nuevas vibraciones, para acoplarlas en una bella violencia mágica, para erigir en la cumbre de su orgasmo verbal una expresión sagrada, solemne, dotada de todos los poderes del carbón y la llama. A esta operación Sartre la ha llamado los «corto circuitos del lenguaje» donde, «tras la cascada inflamada de palabras, entrevemos un gran ídolo negro y mudo».

Además de Claudel, Rimbaud y Lautréamont, Freud y Marx han desempeñado un papel igualmente importante en la formación intelectual de Césaire. Se conoce la importancia de Freud en la génesis de las letras modernas en su nivel más fecundo. Césaire aplicó el sicoanálisis a su situación particular de antillano alienado. El sicoanálisis como el surrealismo le permitieron descender a sus profundidades subconscientes para encontrar con alegría el África que la colonización había repelido como una fuerza obscena y maldita. Gracias a esta exploración de los repliegues más recónditos de su conciencia, le fue posible destruir los estereotipos y las falsas imágenes que el Occidente blanco ha atribuido tradicionalmente a los negros.

Desde su juventud, Césaire discernió la importancia histórica del pensamiento marxista. Pero no vio jamás en el marxismo un conjunto de recetas, de conceptos y de esquemas aplicables a todas las situaciones sociales. Sintió, al contrario, la necesidad de articular el marxismo a las singularidades concretas del pueblo negro de la Martinica. «Marx, dijo Césaire, debe completarse con Freud.» Por no haberlo comprendido, numerosos marxistas europeos se revelaron incapaces de analizar correctamente el concepto de *negritud* que encontró su primera formulación coherente en la obra de Césaire. Estos marxistas sin alas se apresuraron a ver en la noción de *negritud* una simple mistificación ideológica reveladora del «idealismo hegeliano» de Césaire o de su «ra-

cismo». Ellos no conciben que un hombre pueda estar doblemente
nado. Ellos no ven que el hombre negro colonizado no sólo vive,
todo proletario, la opresión en el hecho de vender su fuerza de tra
en el mercado capitalista, sino que la vive al mismo tiempo, con
intensidad, en su *singularidad epidérmica*. Él es explotado como
letario y como hombre de piel negra. Por consiguiente, para los
midos negros la revolución implica no solamente una emancipa
política y económica, sino, igualmente, la emancipación de sus sub
vidad profundamente herida por siglos durante los cuales se ha pu
entre paréntesis su propia humanidad.

La *negritud* ha sido el *mal del siglo* de los intelectuales «negros»
tomaron conciencia de la situación singular de su «raza» en la hist
Este mal se remonta a la época en que centenares de millares
hombres y de mujeres encadenados como animales fueron obligad
atravesar el océano Atlántico para perder bajo los cielos de las Am
cas todos los prestigios humanos de su *identidad*. Recuperar és
través de la lucha revolucionaria no puede reducirse a una simpl
beración económica y política. Se trata de una operación de orden
tológico que comporta la revalorización omnilateral del hombre llam
negro: revalorización de su color, para demostrar finalmente *que*
hay hombres de color; revalorización de sus componentes culturales;
valorización de su ser. En Césaire el contenido revolucionario d
negritud es evidente:

mi negritud no es una piedra, su sordera precipitada contra
el clamor del día,
mi negritud no es una nube de agua muerta es el ojo
muerto de la tierra
mi negritud no es una torre ni una catedral
ella se hunde en la carne roja de la tierra
ella se hunde en la carne ardiente del cielo
ella horada la postración opaca con su diestra paciencia

No es, por tanto, Aimé Césaire quien ha acumulado nubes metafís
en torno a la noción social, moral y estética de la negritud, sino los
lectuales negros (antillanos o africanos) los que han ayudado al
dente a *recuperar la negritud* y a incorporarla, a tambor batiente, a
escándalos políticos de las Áfricas y las Américas subdesarrolladas.
negritud juega así el papel de un *mito subdesarrollante*. Dentro de
perspectiva la «negritud» no tiene nada que ver con el pensamiento
Aimé Césaire que, en su línea más ascendente, es una incandesce
aspiración a la fraternidad humana:

Porque para acantonarme en esta única raza
conocéis sin embargo mi amor tiránico
sabéis que no es por odio
a otras razas

que me obligo labrador de esta única raza
que lo que quiero
es para el hambre universal
para la sed universal
demandarle libre al fin
que produzca de su cercada intimidad
la suculencia de los frutos.

A los ojos exigentes de André Breton, el mérito poético de Césaire descansa en una «intensidad excepcional de la emoción ante el espectáculo de la vida. Esta emoción es valiosa, en su más alto sentido, por el poder de transmutación que él pone en juego y que consiste, partiendo de los materiales más desacreditados, entre los cuales hay que contar con los horrores y la propia servidumbre, en producir lo que se sabe no es ni el oro ni la piedra filosofal, sino, concretamente, la libertad». La poesía de Césaire es, en efecto, una poesía rebelde, una poesía anterior a la leyenda de Adán, una poesía que tiene del león y del árbol, una poesía de larga crin negra llena de fuego, el tronco de una palma real. Esta poesía cósmica, telúrica, ofrece el espectáculo de una sucesión de metamorfosis que anulan las fronteras convencionales entre los tres reinos de la naturalezas

Crezco como una planta
sin remordimientos ni torceduras
hacia las horas desanudadas del día
puro y seguro como una planta
sin crucifixión
hacia las horas desanudadas de la noche
[...]
A medida que moría toda cosa
yo me ensanché, me ensanché
y mi conciencia es más ancha que el mar.
Estallo. Soy el fuego, soy el mar.
El mundo se deshace. Pero yo soy el mundo.

«Lanzaré tan fuerte el gran grito negro –continúa diciendo Césaire– que estremecerá los cimientos del mundo.» Y ha cumplido su promesa. Su poesía es un gran grito vegetal. Es el grito que se oyó el día en que toda una selva de grandes árboles antillanos se puso, de súbito, a hablar en francés y en que el árbol más generoso, más frondoso, viril y sensual, el árbol Aimé Césaire, se apartó bruscamente de la columna de sus camaradas y se adelantó como una antorcha negra y verde para contarle a los hombres la historia del mundo. Ese árbol-hombre, ese hombre-árbol es el canto del martiniqueño Aimé Césaire:

Y adquirí la fuerza de hablar
más alto que los ríos

más fuerte que los desastres
[...]
y me obstino en lanzar al hocico grosero del presente
la palabra: «un día»
un día en el cielo
con la pradera bien provista de sol.

Ese diluvio lírico, ese diluvio purificador para el corazón de los negr comenzó en 1939 con el inolvidable *Cuaderno de un retorno al p natal,* libro que escapa a toda definición preestablecida. Se ha abie lentamente su camino a través de otros libros, a fuerza de gran golpes de sol, de golpes de primaveras negras, de enorme ayuda ap tada por hombros redondos y fraternales. Es el libro de a bordo toda una generación y no ha terminado de propagar sus buenas fieb Fanon ha tenido razón al decir que «la poesía de Césaire adquiere la perspectiva precisa de la violencia una significación profética». poesía de Césaire es, sin duda, la más violenta de este siglo. Ella lle consigo la buena violencia de la justicia y de la verdad. Esta violen está presente por igual en la prosa de Césaire. Su *Discurso sobre colonialismo* es la más implacable requisitoria que un hombre ha lanzado al rostro de la Europa colonizadora y subdesarrollante. este texto, el hombre rebelde, el hombre que se da todo entero a causa, el hombre que vuelve la espalda al «ronroneo de la buena c ciencia» europea, habla para todo un mundo en rebelión, ese mu que nosotros encontramos ebrio de su *identidad* revolucionaria, en famoso texto de Césaire: «Y los perros callan.»

EL REBELDE
Mi apellido: ofendido; mi nombre: humillado
mi estado: sublevado; mi edad: la edad de la piedra.
LA MADRE
Mi raza: la raza humana. Mi religión: la fraternidad...
EL REBELDE
Mi raza: la raza caída. Mi religión ...
pero no son ustedes quienes la preparan
con su desarme...
Soy yo con mi rebelión y mis pobres puños cerrados
y mi cabeza hirsuta.

Junto a esta violencia saludable de Césaire hay también en su poe la ternura de un árbol cargado de frutos y de pájaros y de nidos cién construidos. Césaire me ha dicho que de no haber sido un homb hubiese querido ser un árbol, porque el árbol posee una suerte heroicidad muy de él, una armonía singular. A los ojos de Césaire, árbol es el fenómeno de la naturaleza que parece tener menos contr dicciones consigo mismo. Para Césaire el árbol es lo contrario del clavo. El árbol no ha atravesado el mar con cadenas en los pies

Césaire ve en el árbol una especie de hermano mayor y la cálida imagen de nuestro porvenir...

> Un poema de Césaire –escribe Jean-Paul Sartre– estalla y gira sobre sí mismo como un cohete del cual surgieran soles que giran y explotan en nuevos soles, en un perpetuo rebasamiento. No se trata de reunirse en la tranquila unidad de contrarios, sino de hacer que uno de los contrarios de la pareja «negro-blanco» se ponga en erección como un sexo, en oposición al otro. La densidad de estas palabras lanzadas al aire como piedras por un volcán, es la negritud que se definió contra Europa y la colonización. Lo que Césaire destruye no es todo la cultura, es la cultura blanca; lo que él descubre no es el deseo de todo, son las aspiraciones revolucionarias del negro oprimido [...].

Fue también Sartre el primero en subrayar el carácter *órfico* de esta poesía, en describir la empresa lírica de Césaire como un «descenso a los infiernos del alma negra», semejante al de Orfeo cuando bajó a los infiernos a reclamarle Eurídice a Plutón. Hay asimismo en el lirismo de Césaire una fuerza dionisíaca, un poder fálico, una fecundidad que transforma el dolor de la «raza» negra en una fiesta inolvidable de la palabra humana. Hay en Césaire una unidad vigorosa del sufrimiento, del eros y de la alegría. Aquí, indudablemente, nos encontramos lejos del dolor occidental. Al contrario, el extraordinario talento de Césaire recoge los sufrimientos, los insultos hechos a nuestra «raza», las soledades acumuladas durante siglos en la vida de los pueblos negros, y, mediante los poderes excepcionales de la poesía, expone a los ojos del mundo la ley del corazón, la buena ley de la ternura, de la generosidad y de la compasión humanas.

2. *Conversación con Aimé Césaire*

René Depestre.– Aimé Césaire, la ensayista Lilyan Kesteloot ha escrito que el *Cuaderno de un retorno al país natal* era un libro autobiográfico, ¿esta opinión es bien fundada?

Aimé Césaire.– Es cierto. Es un libro autobiográfico y un libro donde, al mismo tiempo, trato de posesionarme de mí mismo. En cierto sentido, es más verdadero que mi biografía. No hay que olvidar que es un libro de mi juventud. Lo escribí en el momento en que acababa de terminar mis estudios y regresaba a Martinica. Eran los primeros contactos que reanudaba con mi país después de diez años de ausencia, y me encontraba realmente asaltado por un mar de impresiones e imágenes y, al mismo tiempo, muy angustiado por las perspectivas martiniqueñas.

René Depestre.– ¿A qué edad escribiste este libro?

Aimé Césaire.– Debía tener alrededor de veintiséis años.

René Depestre.– Sin embargo, lo que sorprende en el *Cuaderno de retorno al país natal* es su gran madurez.

Aimé Césaire.– Es mi primera obra impresa, pero en realidad fue obra que se fue acumulando y haciendo gradualmente. Me acuerdo haber escrito bastantes poemas antes del *Cuaderno*.

René Depestre.– Pero estos primeros poemas no han sido jamás blicados.

Aimé Césaire.– No habían sido publicados porque yo no estaba fecho de ellos. Los amigos a quienes los mostraba los encontraban teresantes, pero no me satisfacían.

René Depestre.–¿Por qué?

Aimé Césaire.– Porque no había encontrado una forma personal Sufría todavía la influencia de los poetas franceses. En fin, si el *derno de un retorno al país natal* ha tomado la forma de un poema prosa, ha sido verdaderamente por casualidad. Quería romper con tradiciones literarias francesas y sólo me liberé literalmente a pa del momento en que decidí darle la espalda a la poesía. En realid si quieres, me convertí en poeta renunciando a la poesía. ¿Entiende que quiero decir? La poesía era para mí el único medio de romper la forma regular francesa que me ahogaba.

René Depestre.– En su introducción a la selección de tus poemas blicados por Seghers, Lilyan Kesteloot cita, los poetas franceses qu han influido, a Mallarmé, Claudel, Rimbaud, Lautréamont.

Aimé Césaire.– Lautréamont, Rimbaud, eran la gran revelación muchos poetas de mi generación. Debo decir también que no reniego Claudel. Me impresionó mucho la poesía, por ejemplo, de *Testa de*

René Depestre.– Pertenece indudablemente a la gran poesía.

Aimé Césaire.– Sí, verdaderamente a la gran poesía. Era muy be Por supuesto, había muchas cosas en Claudel que me irritaban, lo he considerado siempre un gran artífice del idioma.

René Depestre.– Sin embargo, tu *Cuaderno de un retorno al país na* lleva el sello de una experiencia personal: tu experiencia de joven m tiniqueño. ¿Acaso este libro no trata también del itinerario de la «ra negra en las Antillas? ¿Son las influencias francesas decisivas en él

Aimé Césaire.– Yo no reniego de las influencias francesas. Quiérale no, yo soy un poeta de expresión francesa, y es evidente que la lite tura francesa me ha influido. Pero, hay algo sobre lo que insisto muc y es que ha habido, a partir de los elementos que me aportó la lite tura francesa, ha habido en mí, al mismo tiempo, un esfuerzo crear una lengua nueva, capaz de expresar la herencia africana. Dic de otro modo, para mí el francés era un instrumento que yo que plegar a una expresión nueva. Quería hacer un francés antillano, es decir, un francés «negro», que, aún siendo francés, lleve la marca «negra».

René Depestre.– ¿Acaso el surrealismo, por ejemplo, te ha ayudado en este esfuerzo por encontrar una nueva expresión francesa?

Aimé Césaire.– Estaba dispuesto a acoger el surrealismo porque yo había avanzado completamente solo a partir de los mismos autores que los poetas surrealistas. Había reflexionado partiendo de los mismos autores que ellos. El surrealismo me proporcionó lo que yo buscaba confusamente. Lo he recibido con alegría porque he encontrado en él más una confirmación que una revelación. Era un instrumento que dinamitaba el francés. Lo hacía saltar todo, lo extremecía literalmente todo. Esto era para mí muy importante porque las formas tradicionales, las formas gravosas, enteramente hechas, me aplastaban.

René Depestre.– ¿Era éste el interés que presentaba para ti el movimiento surrealista?

Aimé Césaire.– El surrealismo me interesaba en la medida en que representaba un factor de liberación.

René Depestre.– Tú eras, pues, muy sensible a la noción de liberación contenida en el surrealismo. El surrealismo hacía un llamado a las fuerzas profundas, a las fuerzas del subconsciente.

Aimé Césaire.– Exactamente. Y razonaba de la manera siguiente: decía, bien, si aplico el surrealismo a mi situación particular, puedo hacer un llamado a las fuerzas inconscientes. Para mí esto era un llamado a África. Yo me decía: es cierto que superficialmente somos franceses, que hemos estado en contacto con las costumbres francesas. Hemos sido marcados por el cartesianismo, por la retórica francesa, pero, si se rompe todo eso, si se baja a las profundidades, se encontrará al negro fundamental.

René Depestre.– ¿Se trataba, pues, de una operación de desalienación?

Aimé Césaire.– Una operación de desalienación, así interpreté el surrealismo.

René Depestre.– Es así como el surrealismo se ha manifestado, de una manera fuertemente original, en tu obra: un esfuerzo de recuperación de tu personalidad auténtica; en cierto sentido, un esfuerzo de recuperación de la herencia africana.

Aimé Césaire.– Absolutamente.

René Depestre.– Y una cura radical de desintoxicación.

Aimé Césaire.– Sí, la zambullida en las profundidades era para mí la zambullida en África.

René Depestre.– Una forma de emancipar tu conciencia.

Aimé Césaire.– Sí, más allá del ser social, se encontraría un ser profu sobre el cual se habían depositado todo tipo de capas ancestrales.

René Depestre.– Ahora quisiera remontarme en tu vida a la época que colaborabas en París junto a Léopold Sedar Senghor y a León D mas en el pequeño periódico *L'Etudiant Noir*. ¿Vivías tú entonces primera etapa de la *negritud*?

Aimé Césaire.– Sí, era ya la negritud tal como la concebíamos en aq momento. Había dos grupos entre nosotros. Por una parte la gente izquierda, los comunistas de entonces, como Jules Monnerot, Etie Léro, René Ménil, y otros, que eran comunistas, y tenían, por ello, nu tra simpatía. Sin embargo lo que muy pronto tuve que reprocha –y, quizás, lo debo a Senghor es que eran comunistas franceses. N los distinguía ni de los surrealistas franceses ni los comunistas fr ceses. Dicho en otras palabras, sus poemas eran incoloros.

René Depestre.– ¿Llevaban aún la marca de la asimilación?

Aimé Césaire.– Sí. En mi opinión, los estudiantes martiniqueños o b se asimilaban a los franceses de derecha o bien se asimilaban a los fr ceses de izquierda; era siempre una asimilación.

René Depestre.– ¿En el fondo, lo que te separaba en esa época de estudiantes comunistas martiniqueños era la «cuestión negra»?

Aimé Césaire.– Sí, la «cuestión negra». Yo le reprochaba a los comu tas, en aquel momento, el hecho de olvidar nuestras particularida negras. Se comportaban como comunistas, lo que estaba bien, pero co comunistas abstractos. Entonces yo sostenía que la cuestión política elimina nuestra condición de negros. Nosotros somos negros con nu rosas singularidades históricas. Supongo que he debido sufrir en esto influencia de Senghor. Entonces, yo no conocía nada de África. Con muy pronto a Senghor, quien me habló mucho de África. Y esto me i presionó enormemente. Yo le debo la revelación de África y de la s gularidad africana. Y traté de concebir una teoría que tuviera en cue todas nuestras realidades.

René Depestre.– Tú has tratado, si comprendo bien, de particularizar comunismo.

Aimé Césaire.– Sí, es una tendencia muy vieja en mí. Y los comunist me reprochaban ya lo que ellos llamaban mi «racismo», porque yo h blaba del problema negro. Por mi parte yo les decía: Marx está bie pero hay que completar a Marx. Yo consideraba que la emancipaci de los negros no podía ser *únicamente* una emancipación política.

René Depestre.– ¿Ves tú una relación entre el movimiento de *L'Etudia Noir* y el *Movimiento del Renacimiento Negro* en los Estados Unido el movimiento de *La Revue Indigène* en Haití, y el *negrismo cubano*, entre las dos guerras mundiales?

Aimé Césaire.– Yo no he sufrido su influencia porque no los conocía. Pero son, ciertamente, movimientos paralelos.

René Depestre.– ¿Cómo explicas tú la aparición, en el período que separa las dos guerras, de estos fenómenos paralelos de reconocimiento de los particularismos culturales de origen africano en Haití, los Estados Unidos, Cuba, Brasil, Martinica, Guadalupe, etc?

Aimé Césaire.– Yo creo que en ese momento de la historia del mundo se produjo una toma de conciencia en los negros, que se manifestó en movimientos que no tenían relación entre sí.

René Depestre.– Hubo un fenómeno extraordinario como el jazz.

Aimé Césaire.– Sí, hubo el fenómeno del jazz. Hubo el movimiento de Marcus Garvey. Yo me acuerdo muy bien de que cuando era niño ya había oído hablar de Marcus Garvey.

René Depestre.– Marcus Garvey era una especie de profeta negro cuyos discursos habían galvanizado a las masas negras de los Estados Unidos. ¿No tenía acaso el proyecto de llevarse a todos los afroamericanos a África?

Aimé Césaire.– Había suscitado entonces un movimiento de masas en los Estados Unidos. Durante muchos años, él fue un símbolo para los afroamericanos. Por otra parte, hubo en Francia un periódico que se llamaba *Le Cri des Nègres*.

René Depestre.– Creo que en ese periódico colaboraron haitianos como el doctor Sajous, Jacques Roumain, Jean Price-Mars. Se produjeron también los seis números de *La Revue du Monde Noir*, donde escribían René Maran, Claude MacKay, los hermanos Achille y, otra vez, Price-Mars y Sajous, entre otros.

Aimé Césaire.– Sí. Me acuerdo muy bien de que habíamos leído los poemas de Langston Hughes y de Claude MacKay. Yo sabía muy bien quién era MacKay, porque por los años 1929-30 había aparecido en Francia una antología de la poesía negra americana. En 1930, apareció la novela de MacKay: *Banjo*, que describía la vida de los dockers de Marsella. Esta fue verdaderamente una de las primeras obras en que se veía a un autor hablar del negro y dar al negro una especie de dignidad literaria. Debo decir, sin embargo, que sin haber sufrido la influencia de los negros norteamericanos, debí sentir, por lo menos, que el movimiento afroamericano creaba la atmósfera que resultaba indispensable para una toma de conciencia muy clara entre los negros. En esa época, si quieres, *grosso modo*, sufrí tres influencias: por una parte, una influencia literaria francesa, a través de Mallarmé, Rimbaud, Lau-

tréamont y Claudel. Este es un primer componente. Hubo un seg componente: África. Yo no la conocía verdaderamente bien. Apr a conocerla a través de la etnografía.

René Depestre.– Creo que los etnólogos europeos han contribuido elaboración del concepto de la negritud.

Aimé Césaire – Seguro. Y en cuanto al tercer componente, fue el *vimiento del Renacimiento Negro* en Estados Unidos, que si no ha influido de una manera literal, ha creado la atmósfera que me permitido tomar conciencia de la solidaridad de los pueblos negros

René Depestre.– ¿En esos momentos, tú no estabas al corriente de fuerzo realizado en Haití en el mismo sentido por Jean Price-Mars, su libro *Así habló el Tío,* y por los jóvenes intelectuales agrupados rededor de Jacques Roumain y de *La Revue Indigène?*

Aimé Césaire.– No. Descubrí más tarde el movimiento haitiano y moso libro de Price-Mars.

René Depestre.– ¿Cómo explicas este encuentro entre tú, Senghor mas, entre la negritud antillana y la negritud africana? ¿Era el tado de un hecho particular o más bien una toma de conciencia lela?

Aimé Césaire.– Simplemente el hecho siguiente: en París me enc con una veintena de negros de todos los orígenes. Había afri como Senghor; guyaneses como Damas; haitianos, afroamericanos, chos antillanos. Esto era para mí muy importante.

René Depestre.– En ese medio de los negros de París, se tomaba claramente, conciencia del valor de la cultura africana o, mejor de las culturas africanas...

Aimé Césaire.– ...y de la solidaridad entre los negros. Nosotros éra negros venidos de todas las partes del mundo. Nos descubríamos era muy importante.

René Depestre.– Eso debía ser extremadamente importante. ¿Y has llegado tú a concebir ese concepto de la *negritud?*

Aimé Césaire.– Tengo la impresión de que este concepto es un una creación colectiva. Yo empleé la palabra por primera vez, es cie Pero es probable que en nuestro círculo todos habláramos de ese mino. Era verdaderamente la resistencia a la política de asimilac Hasta mi época, hasta mi generación, los franceses y los ingleses más particularmente los franceses, habían seguido una política de frenada de *asimilación.* Desconocíamos lo que era África. Los euro despreciaban completamente a África, y en Francia se consideraba una parte, al mundo civilizado y, de otra parte, al mundo bárbaro. mundo bárbaro era África y el mundo civilizado era Europa. De m que lo mejor que podía hacer un africano era asimilar esto. El ideal era hacer un francés de piel negra.

René Depestre.– Nosotros hemos conocido ese mismo fenómeno de asimilación en Haití a principios del siglo pasado. Existe toda una seudoliteratura haitiana hecha por autores que se dejaban asimilar. La independencia de Haití –hablo de nuestra primera independencia– era en sí una violenta refutación de la presencia francesa en nuestro país, sin embargo, los primeros autores haitianos no refutaban, de la misma manera radical, los valores colonizantes de la cultura francesa. No procedían a una descolonización de su conciencia. Esto es lo que Price-Mars llamó su bovarismo intelectual.

Aimé Césaire.– En la Martinica también estábamos en pleno bovarismo. Me acuerdo todavía de un buen hombre, un modesto poeta martiniqueño, farmacéutico de su estado, que se pasaba el tiempo escribiendo poemas y sonetos que enviaba a los Juegos Florales de Toulouse. Y se ponía muy orgulloso cuando su producción era premiada. Un día me dijo que el jurado ni siquiera se había dado cuenta de que los poemas habían sido escritos por un hombre de color. Dicho de otra manera, que estaba orgulloso de que sus poemas fuesen impersonales hasta tal grado. Él estaba orgulloso de algo que para mí era una acusación agobiante.

René Depestre.– Era un caso de alienación total.

Aimé Césaire.– Has pronunciado una palabra muy importante. Nuestra lucha era la lucha contra la alienación. Es así como nació la *negritud.* Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda suerte de perífrasis para designar al negro. Se decía «un noir», un hombre de piel morena y otras tonterías similares.

René Depestre.– Sí, verdaderas tonterías...

Aimé Césaire.– ...y entonces tomamos la palabra *negro* (nègre) como una palabra de desafío. Era un nombre de desafío. Era un poco la reacción de un joven encolerizado. Como había vergüenza de la palabra *negro,* retomamos la palabra *negro.* Debo decir que cuando fundamos *L'Etudiant Noir,* yo quería en realidad llamarlo *L'Etudiant Nègre,* pero hubo una gran resistencia por parte del círculo antillano.

René Depestre.– ¿Algunos pensaban que la palabra *negro* (nègre) era ofensiva?

Aimé Césaire.– Sí, demasiado ofensiva, demasiado agresiva; fué entonces que me tomé la libertad de hablar de negritud. Había en nosotros una voluntad de desafío, una afirmación violenta de la palabra *negro* y en la palabra *negritud.*

René Depestre.– En el *Cuaderno de un retorno al país natal* tú has dicho que Haití ha sido la cuna de la negritud. Dijiste exactamente:

Haití, donde la negritud se puso de pie por primera vez. Así, pe según tu opinión, la historia de nuestro país es, de cierto modo, prehistoria de la negritud. ¿Cómo concibes tú la noción de negri aplicada a la historia de Haití?

Aimé Césaire.– Bien, a partir del momento en que descubrí el mu negro de Estados Unidos, que descubrí África, terminé por explo el conjunto del mundo negro, y fue así que llegué a la historia de H tí. Yo adoro la Martinica, pero es una tierra alienada, mientras q Haití representaba para mí las Antillas heroicas y también las Antil africanas. Yo he hecho un enlace entre las Antillas y África, y Ha es la tierra más africana de todas nuestras Antillas. Es, al mismo tiem un país que tiene una historia prodigiosa, la primera epopeya negra Nuevo Mundo fue escrita por los haitianos, por gentes, como Toussa Louverture, Christophe, Dessalines, Pétion y otros. En Martinica se noce muy mal a Haití. Yo soy uno de los pocos martiniqueños q conocen a Haití, y que aman a Haití.

René Depestre.– Entonces, para ti la primera independencia de Ha era la confirmación, la ilustración histórica del concepto de la negrit Nuestra historia nacional era la *negritud en acción.*

Aimé Césaire.– Sí, *la negritud en acción.* Haití es el país donde el ho bre negro se puso de pie, por primera vez, para afirmar su volun de formar un nuevo mundo, un mundo libre.

René Depestre.– Durante todo el siglo XIX, hubo haitianos que sin ber empleado la palabra *negritud,* comprendieron claramente lo representaba la aparición de Haití en la escena de la historia univer Autores haitianos como Hannibal Price, Louis-Joseph Janvier y ot hablaban ya de rehabilitar los valores estéticos y culturales del pue negro. Un gran espíritu como Anténor Firmin escribió en París, do era embajador, un libro titulado *Acerca de la igualdad de las razas h manas (De l'egalité des races humaines),* que era un esfuerzo brillan de revalorización de la cultura negroafricana en Haití. Firmin se e frentó a la empresa de asimilación total e incolora característica de política colonial. Y durante los primeros años del siglo XX, auto haitianos como Justin Lhérisson, Fréderic Marcelin, Fernand Hibbe Antoine Innocent –y mucho antes que ellos, un poeta como Oswa Durand– se propusieron, de golpe, descubrir en sus obras las sing laridades de nuestro país. Ellos descubrieron que el esclavo no hab caído con las últimas lluvias de Santo Domingo y que el vodú, po ejemplo, era un elemento importante de nuestra cultura nacional en fo mación. Para volver a la negritud, es preciso decir que en Haití, com en otras partes, este concepto ha vivido toda suerte de aventuras. Ha que concretarlo más. A menudo, este concepto no conserva su sentid original, su carácter explosivo. Hoy día, existen gentes, en París, e

África, en las Antillas, en Estados Unidos, que utilizan este concepto para fines muy distantes de los que tú perseguías en el *Cuaderno de un retorno al país natal.*

Aimé Césaire.– Quisiera decirte que cada uno tiene su pequeña negritud propia. Hemos teorizado mucho sobre la negritud. Yo me he cuidado de hacerlo por pudor personal. Pero si se me pregunta cómo concibo la negritud, diré que, según mi opinión, la negritud es, ante todo, una toma de conciencia concreta y no abstracta. Hay algo muy importante que recordaba ahora y es conocer la atmósfera en que se vivía, la *atmósfera de asimilación* en que el negro se avergonzaba de su condición. La atmósfera de rechazo en que se vivía, de complejo de inferioridad. *Siempre he pensado que el hombre negro estaba en la búsqueda de una identificación.* Y me pareció que la primera cosa que había que hacer si se quería afirmar esta identificación, esta *identidad,* era tomar conciencia concretamente de lo que se es, es decir, del hecho primero, que se es *negro,* que nosotros éramos negros, que teníamos un pasado, y este pasado comportaba elementos culturales que habían sido muy valiosos, y que los negros, como tú dices, no habían caído con la última lluvia, que había habido civilizaciones negras que eran muy importantes y que eran bellas. En la época en que estábamos, en que escribíamos, la gente podía escribir una historia universal de la civilización sin dedicar un capítulo a África, como si África no hubiese aportado nada al mundo. Así, pues, nosotros afirmábamos que éramos negros y que estábamos orgullosos de serlo y que considerábamos que África no era una especie de página blanca en la historia de la humanidad, y, en fin, la idea era que ese pasado negro era digno de respeto; que ese pasado negro no era únicamente un pasado, que los valores negros eran aún valores que podían aportar cosas importantes al mundo.

René Depestre.– Son valores todavía universalizantes...

Aimé Césaire.– ...universalizantes, vivientes, que no han sido agotados en absoluto. El canto no estaba agotado. Nuevas cosechas podían surgir de ese canto, si se tomaba el trabajo de regarlo con sudor, de cultivarlo de nuevo. Existía, pues, este hecho: teníamos cosas que decir al mundo. No habíamos sido, de ningún modo, deslumbrados por la civilización europea. Habíamos sido marcados por la civilización europea y pensábamos que África podía aportar su contribución a Europa. Esto era, también, la afirmación de una solidaridad. Esto es cierto. Siempre he pensado, considerado, que lo que pasaba en Argelia y entre los negros de Estados Unidos repercutía en mí. He pensado que no podía ser indiferente a Haití, que no podía ser indiferente a África. De este modo, si quieres, llegamos de cierta manera a la idea de una especie de civilización negra extendida por el mundo entero. Y he llegado a la idea, si tú quieres, de que existía una *situación negra* que se manifestaba en áreas geográficas diferentes, que mi patria era también África. Había

el continente africano, las Antillas, Haití. Había los martiniqueños, los negros de Brasil, etc. Eso era para mí la negritud.

René Depestre.– Hay un movimiento anterior a la negritud como tú concibes, un movimiento, yo diría, de *prenegritud*, que yo descubro, el interés por el arte africano que podía observarse en los pintores europeos. ¿Ves tú alguna relación entre ese interés manifestado por eminentes artistas europeos y la toma de conciencia de los negros?

Aimé Césaire.– Seguro, ese movimiento es también uno de los componentes de nuestra propia toma de conciencia. Los negros habían sido puestos de moda en Francia por Picasso, Braque, Vlaminck y otros.

René Depestre.– En la misma época, los aficionados al arte, los historiadores de arte, habían sido impresionados por la calidad de las culturas negroafricanas. En Francia, un hombre como Paul Guillaume, un Carl Einstein, en Alemania. El arte de los negros de África dejó de ser una curiosidad exótica. Guillaume, por ejemplo, había llegado hasta considerarla, con algún lirismo la «esperma vivificadora del siglo espiritual»...

Aimé Césaire.– Yo me acuerdo también de la *Antología negra* de Blaise Cendrars.

René Depestre.– Un libro dedicado a la literatura oral de los negros de África. Podemos recordar igualmente el tercer número de la revista de arte *Action*, que había reunido las opiniones y los juicios de la vanguardia artística de entonces sobre las máscaras, las estatuillas y otras obras de arte del continente africano. No hay que olvidar también a Guillaume Apollinaire, cuya obra lírica abunda en evocaciones de África. Para terminar, ¿crees tú que el concepto de la negritud se ha formado sobre la base de una afinidad ideológica y política entre sus defensores? ¿Tus compañeros de la negritud, los primeros militantes de la negritud, han seguido un itinerario diferente al tuyo? Yo veo, por ejemplo, el caso de Léopold Sedar Senghor. Él es un espíritu brillante, un poeta de alta combustión, pero ¿acaso sus criterios sobre el plano de la negritud no resultaban muy contradictorios y discutibles?

Aimé Césaire.– Entre nosotros había, ante todo, afinidades sentimentales. Uno se sentía negro o no se sentía negro. Pero había también el lado político. Era, al menos, un movimiento de izquierda. Nunca pensé ni por un segundo, que la emancipación viniese de la derecha. Eso era imposible. Nosotros considerábamos, Senghor y yo, que la emancipación nos situaba a la izquierda, pero rehusábamos ver en la *cuestión negra* únicamente una cuestión social. Hay gentes, por ejemplo, que pensaban, y que piensan aún, que basta simplemente con que la izquierda tome el poder en Francia, que las condiciones económicas cambien, para que desaparezca la *cuestión negra*. Yo, personalmente, no lo he pensado jamás. Pensaba que era efectivamente una condición importante, pero que *no era la única condición*.

René Depestre.– Seguramente, tú tienes en cuenta que las relaciones de la conciencia con el mundo son extremadamente complejas. Es por esto que hay que descolonizar igualmente las conciencias, descolonizar la vida interior de la gente, al mismo tiempo que se descoloniza la sociedad.

Aimé Césaire.– Exactamente. Y yo me acuerdo muy bien de haber dicho a los comunistas de la Martinica que el hombre negro estaba, como tú mismo lo has señalado, *doblemente alienado:* por una parte como proletario y por otra también como negro, porque es, a pesar de todo, la única raza a la que se le niega hasta la *noción de humanidad*...

IV

Buenos días y adiós a la negritud

Para comenzar, conviene subrayar el aspecto y el contenido, cada más indeterminados, de la noción de negritud. Esta enunciaba inic mente una forma de rebelión del espíritu contra el proceso histó de envilecimiento y de desnaturalización de una categoría de seres manos que la colonización bautizó genérica y peyorativamente co *negros.*

Pero el concepto de negritud, a medida que se le erigía en ideolo y hasta en ontología, debía tomar uno o varios de los sentidos ambiguos hasta ofrecer la paradoja siguiente: formulado para des tar y alimentar la estimación de sí, la confianza en sus propias fuer en los tipos sociales que la esclavitud había rebajado al estado de males de carga, la negritud las evapora en una metafísica somática.

Lejos de armar su conciencia contra la violencia del subdesarrollo, negritud disuelve sus *negros* y sus *negroafricanos* en un esencialis perfectamente inofensivo para el sistema que desposee a los hombre las mujeres de su identidad. Hoy día, los «negrólogos» de la negrit la presentan bajo la forma de una concepción del mundo que, en sociedades americanas o africanas, sería exclusiva de los negros, in pendientemente de la posición que ellos ocupen en la producción, propiedad, la distribución de bienes materiales y espirituales. De hec se trata de una *weltanschaung* de origen antirracista que, recuperada p el neocolonialismo, trata, a su sombra, con un buen refuerzo de sof mas, desviar a los negros oprimidos de las determinaciones que deb fecundar su lucha de liberación. La transformación de la negritud movimiento de contestación literario y artístico que fue inicialmen en ideología de Estado en que se ha convertido, no es, sin embargo, fenómeno de generación espontánea. La negritud tiene un pasado: el es, sin lugar a dudas, estrechamente tributaria de la historia y de l estructuras sociales formadas por los escándalos americanos de la tra negrera y del régimen de plantación.

Hay pues que remontarse a las raíces de la negritud, a los diversos caminos que llevan hasta ella, a sus fiadores de la sociedad colonial, para demostrar que, en vida, ella fue, en literatura y en arte, como el equivalente moderno de la cimarronería cultural que las masas de esclavos y sus descendientes opusieron a la empresa de desculturación y de asimilación del Occidente colonial.

Cuestiones de método

El pecado original de la negritud –y las aventuras que han desnaturalizado su proyecto inicial– le vienen del hada que la llevó a las fuentes bautismales: la antropología. La crisis que ha sufrido la negritud coincide con los vientos violentos que soplan sobre los célebres *terrenos* adonde la antropología –independientemente de que se reconozca como cultural, social, aplicada estructural–, con sus máscaras negras o blancas, tiene el hábito de llevar sus sabias conquistas. El primer reproche que puede formularse contra las diversas escuelas de antropología es considerar, en el análisis de los elementos culturales que especifican el metabolismo de nuestras sociedades, al aporte europeo en un lugar privilegiado. Este ha sido siempre el modelo ideal de referencia, la medida por excelencia de todo fermento de cultura y de civilización. Este europeocentrismo de todo llevó hasta postular una identidad de derecho divino entre el concepto típicamente colonial de «blanco» y el del ser humano universal. Se aislaron las expresiones de creatividad de los africanos y de sus descendientes: un amontonamiento heteróclito de *africanismos,* mórbidamente enquistados en el organismo inmaculado de las Américas. Dentro de esta ópica racista, las rebeliones de esclavos, los hechos de la cimarronería política y cultural, la participación de los negros en las guerras de la primera independencia, su presencia ulterior en las luchas de obreros y campesinos, rara vez eran considerados como contribuciones decisivas a la formación de las sociedades y las culturas nacionales de América Latina.

En 1941, Melville J. Herskovits dedicó un estudio célebre a la «herencia del negro» en el continente americano. Él estableció una «escala de intensidad de las supervivencias africanas». Ni por un momento se preocupó de ofrecer una correlativa «escala de intensidad de las supervivencias europeas». Los aportes africanos fueron mecánicamente yuxtapuestos a los modos de sentir, de soñar, de pensar y de obrar que las naciones mixtas criollas de nuestro hemisferio habrían heredado del exclusivo Occidente cristiano. Herskovits y sus discípulos perdieron de vista que, en el espacio geográfico y socioeconómico que se extiende del sur de los Estados Unidos al norte de Brasil, sí hubo ruptura histórica entre raza y cultura, etnia y cultura, entre infra y superestructuras, esta disociación no caracteriza solamente la herencia africana. Ella es doble y triple cuando hay que contar con las etnias y las culturas in-

dias. Los elementos heredados de Europa, de África y del mundo precolombino han sido reestructurados, remetabolizados (y no unilateralmente reinterpretados únicamente por los «negros»), bajo la acción de las condiciones materiales de vida y de las luchas de emancipación que son el origen de nuestras diversas estructuras nacionales. Más de un cuarto de siglo después de las hipótesis de Herskovits, se continúa estudiando el aporte de África como si éste formase un plancton «racial» en eterna suspensión en las olas del proceso de liberación nacional de las sociedades *sui generis* de América. En cuanto a la cuestión nacional, aparte de la problemática singular de Haití, es solamente después de 1959, en los análisis y los estudios hechos en Cuba, que vemos a veces descubrir claramente el papel, plenamente reconocido, de agentes históricos que han desempeñado los descendientes de esclavos africanos, tanto en los movimientos de emancipación política como en la estructuración de los valores socioculturales del subcontinente.

En la persecución etnocentrista de los *africanismos*, antropólogos o etnólogos han mantenido la herencia europea fuera del alcance de sus inventarios, aun cuando el mestizaje ha condicionado igualmente las conductas privadas y sociales, los estados de conciencia y toda la formación síquica de los descendientes de europeos. No hay una etnología acerca de las «capas blancas» de nuestras poblaciones, en cuanto a sus relaciones específicamente criollo-americanas, en el trabajo, en la religión (catolicismo latinoamericano), en las fiestas colectivas (carnaval), en la magia, en las tradiciones culinarias, en el arte, en la música, en los gestos corporales –formas de caminar, de bailar, de copular– y en muchos otros tipos de comportamiento que descubren la reciprocidad de los fenómenos de sincretismo y de transculturación. Se habla de la presencia africana en las culturas del Nuevo Mundo como si antes de la trata negrera, además de las culturas amerindias, existiesen culturas grecolatinas o anglosajonas ya bien estructuradas en nuestros espacios americanos, sobre las cuales, mucho tiempo después, se hubiese injertado medianamente el África «salvaje». El papel terrorista, escandalosamente disgregador, desempeñado en nuestros países por el dogma racial, bajo las formas negrófagas como bajo sus disfraces más refinados, se ha habituado a los espíritus a considerar el aporte africano como un agregado desigual a los conjuntos socioculturales previamente «blancos» y bien organizados.

Cuando se estudia la dinámica objetiva de nuestras cuturas nacionales, la tradición es distinguir separadamente, desde el Caribe al Brasil, las culturas *hispano, ibero, latino, anglo, galo, bátavo, indio y afroamericanas.* Esta lógica de división y de yuxtaposición mecánicas de nuestras herencias comunes, lejos de ser inocente, tiene relaciones estrechas de causa y efecto con las aventuras racistas del colonialismo y del imperialismo.

Hay un determinismo sociohistórico del hemisferio occidental que, después del «descubrimiento», en condiciones económicas, culturales, religiosas, sicológicas, ecológicas, muy particulares, está dialécticamente trabajando en la vida de los diversos tipos sociales que, a través de los antagonismos de clase y de «raza», han modelado nuestras realidades nacionales. La creatividad histórica no ha sido privilegio exclusivo de un grupo racial tomado aisladamente. La América llamada unilateralmente *latina o anglosajona,* proclamada arbitrariamente *blanca o negra,* es, en realidad, la creación social conjunta de múltiples etnias, o aborígenes, u originarias de diversos países africanos y europeos. Es el resultado etnohistórico de un doloroso proceso de mestizaje y de simbiosis que, con el rigor de un fenómeno de nutrición, ha transformado o hasta transmutado los tipos sociales originales, las múltiples sustancias y aportes africanos, indios, europeos, para producir etnias y culturas absolutamente nuevas en la historia mundial de las civilizaciones.

Bajo los regímenes de plantación, y bajo los sistemas nacionales igualmente opresivos que les han sucedido, los africanismos, indianismos, europeísmos iniciales, por la confrontación metabólica de sus elementos propios, han desembocado, transmutados, en una vitalidad singular: un compuesto *americanizado* que resultó recíprocamente provechoso para todos los pueblos de nuestra original familia de sociedades. Las escalas de valores aportadas del exterior y las que funcionaban en el lugar, con niveles variables de una sociedad a otra, han sido objeto de un proceso universal de criollización americana. El estudio de este desarrollo dialéctico debe romper con las divisiones arbitrarias y las clasificaciones etnocéntricas. Esto demanda la revisión de los postulados, métodos y conceptos convencionales de la antropología que, desde el siglo XVIII, se ha ocupado de nuestras identidades.

En primer lugar, ¿por qué es a la africanología a la que debemos demandar para que aclare las *mutaciones de identidad* de las herencias europeas y africanas en las Américas? En el cuadro de una antropología que unificase científicamente las prácticas culturales y las prácticas políticas, parece que se dispondría de una mejor materia para una disciplina autónoma que sería pura y simplemente *la americanología.* Sus métodos de aproximación a nuestras sociedades globales debieran entonces abstenerse de las denominaciones genéricas, siempre gravadas de racismo o de *etnoeuropeocentrismo,* que bajo los aparentemente inocentes *hispano, ibero, luso, latino, anglo, indio, afro, bátavo, galo,* prefijan unilateralmente la descripción de nuestras intrínsecas identidades americanas.

El eminente profesor Roger Bastide, al final de su vida, propuso herramientas metodológicas más apropiadas para el examen de nuestras situaciones y de nuestras coyunturas sociohistóricas. Él creyó, sin embargo, útil conservar el prefijo *afro* antes de americanología. Este

mantenimiento del afro hace inevitable el mantenimiento correlativo d los otros significados equívocos que el viejo etnocentrismo de com tación racista enlaza tradicionalmente a las formas y a los conteni de nuestra americanidad. Sólo una americanología a secas, sin prefij *afro, indo, europeocentrista* puede hacer que se libere el análisis y l reevaluación de nuestros fenómenos socioculturales del imperialis conceptual y metodológico que ha dividido, separado mediante tabiq morales, compartimentado, epidermisado, *racializado*, el conocimie de las leyes de nuestra historia.

Esto significa que no hay que subestimar los resultados de los trabaj que se han dedicado a la religiosidad popular, a los sistemas de par tesco, a las costumbres, a las expresiones musicales, a las manifes ciones folclóricas, que constituyen la originalidad de las culturas p pulares de este continente. Algunos eruditos –sobre todo Ortiz, Pr Mars, Arthur Ramos, Alfred Métraux, Roger Bastide, Edison Carné Aquiles Escalante, M. Acosta Saignes, Frazier, M. Leiris, G. Agui Beltrán, Herskovits, entre los que han estudiado la presencia afric en el Nuevo Mundo– han acumulado, después de más de medio si un número prodigioso de observaciones y de análisis que permit a una antropología científica, desembarazada de todo etnocentris la identificación correcta de nuestros pueblos en la historia de las ciedades nacionales que ellos han constituido en el hemisferio occide

Los vínculos evidentes entre el imperialismo y la antropología no siempre de filiación directa. Lo mismo que los que evidentemente nen también a la negritud y el neocolonialismo constituyen invari mente relaciones de expresión recíproca. Existe, sin embargo, una proporción abrumadora entre la suma considerable de conocimi que la antropología ha cosechado y las mezquinas herramientas de ac que esta ha puesto finalmente en las manos de los grupos sociales han sido el objeto de sus trabajos sobre el *terreno*. Haitiano, debe responder a la pregunta siguiente: ¿por qué el saber antropológi la negritud que él amamantaba, después de haber aclarado y fecun apasionadamente, en sus inicios en las ciencias sociales, la litera y el arte, la conciencia crítica de una capa de oprimidos de Amé han sido rápidamente recuperados e integrados de manera orgá y operacional a la problemática imperial o neocolonialista?

En los primeros trabajos, a veces de alto valor científico, emprendi por los antropólogos, lo que atrae generalmente la atención es su bil conexión con los antecedentes de la cuestión nacional: las luchas liberación que nuestros pueblos respectivos no han cesado de llevar p unificar democráticamente, para su beneficio exclusivo, los compone históricos de su identidad. No hay una antropología sobre la forma resistencia tan original a la esclavitud como lo fue la *cimarronería* tural practicada en este continente por los africanos y sus descendie De la misma manera, en la época actual, no se conoce de *investigaci*

sobre el terreno, extremadamente importantes por su significación, acerca de las sociedades mineras, de las fábricas azucareras, de las compañías fruteras, cafetaleras etc. La antropología ha cuadriculado sabiamente el mapa del Caribe y de América Latina, sin encontrar, no obstante, en su camino, las vistosas instalaciones imperialistas. Peinando pulgada a pulgada el territorio latinoamericano, la mirada etnológica se ha limitado, cuanto más, a revelar, a veces brillantemente, las mitologías, los sistemas de parentesco, los prejuicios raciales, la literatura oral, las costumbres sexuales y culinarias, las creaciones musicales y artísticas, los eternos folclores, sin jamás mostrar bien las relaciones históricas que existen entre el colonialismo y todo ese crisol original y contradictorio de culturas y civilizaciones. ¿Dónde se encuentran los antropólogos o los etnólogos que hayan tenido la idea de hacer un *estudio sobre el terreno* de los consejos de administración de los blancos y de las bolsas neocoloniales? ¿Dónde está la antropología de las castas militares, de las instituciones económicas y políticas, de los mecanismos seudojurídicos, de las papadocracias y de los gorilismos; en suma: cuándo se cuadricularán las estructuras elementales del poder imperial que, en complicidad con las oligarquías indígenas, continúan subdesarrollando nuestras sociedades?

Orígenes de los tipos sociales americanos

La esencia humana de los negros, los blancos y los mulatos en la zona de las Américas que nos ocupa es, en su realidad histórica, el conjunto de las relaciones sociales y *raciales* que, desde el siglo XVI a nuestros días, vivieron los colonos, los esclavos, los libertos, y sus descendientes, en este continente. El régimen esclavista epidermisó, somatizó, racializó, profundamente las relaciones de producción, agregando así a las contradicciones y a las alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de nuevo género, una especie de carácter adquirido en las condiciones específicas de las colonias americanas: *el apasionado antagonismo racial.*

Este racismo o egoísmo de clase redujo la esencia humana de los trabajadores importados de diferentes etnias africanas, a una fantástica *esencia inferior de negros*, y la esencia humana de los propietarios venidos de diversas naciones europeas a una no menos extravagante *esencia superior de blancos*. Esta doble reducción mitológica debía, por una parte, estructurar la falsa buena conciencia de los colonizadores que habían partido libremente de la Europa cristiana y «blanca»; por otra parte, inferiorizar, deformar, desmantelar los estados de conciencia sociales de los esclavos conducidos por la fuerza desde el África pagana y «negra». Aunque el problema racial sea la cara sicológica de las estructuras socioeconómicas de la colonización, el secreto del racismo de los «blancos», como del antirracismo o del racismo antirracista de los

«negros», no debe buscarse en la sicología de estos tipos sociales, sí en el análisis objetivo de las relaciones que la esclavitud y la colonización establecieron entre sí.

Los blancos, los negros, los indios –como sus homólogos coloniales mulatos, mestizos– y las otras combinaciones de rasgos físicos (cobrizos, salto atrás, cuarterones, grifos, rayados, etc) son genéricamente las famosas trampas semánticas, arquetipos platónicos del modo de relaciones fetichistas, contra la naturaleza, casi teratológicas, establecidas entre amos y esclavos de las Américas. Los descendientes de unos y de otros son los productos de una misma etnohistoria que creó, en este hemisferio, pueblos orgánicamente nuevos, con sus particulares escalas de valores, sus propios modelos culturales de referencia.

Dentro de las condiciones de la historia colonial, la memoria colectiva y la imaginaria de estas nuevas sociedades nacionales han reelaborado y reprogramado los antiguos modelos africanos, europeos, indios, a través de un sistema complicado de resistencia, de adaptación, de simbiosis, de imitación recíproca, de interculturación, de transculturación, es decir, de modos típicamente americanos de mutación y de creatividad socioculturales.

Mediante el proceso de epidermisación y de racialización de la lucha de clases (y de sus representaciones en la conciencia social de nuestros pueblos), las realidades prepotentes del capitalismo, que, en los tiempos modernos, han determinado en todo el mundo las relaciones entre opresores y oprimidos, modelaron, en las sociedades esclavistas de América, una especie de *condición negro* marcada por niveles de opresión de menosprecio, de alienación más complejos, más limitantes que que pesaban sobre las otras capas oprimidas de la sociedad colonial: mulatos libertos y blancos pobres, o los que, en la misma época, conocían los trabajadores asalariados metropolitanos. Este estado de servidumbre se caracterizó por las experiencias y las formas singulares de conciencia más infaustas: un nuevo tipo de sufrimiento y de soledad, de humillación y de rechazo de sí mismo, de vergüenza y de angustia teológicas. La época histórica de la esclavitud americana produjo en las plantaciones del continente los tipos sociales y *raciales* que ella necesitaba: amos (blancos), esclavos (negros), y los tipos intermediarios: blancos humildes y de mulatos, libres o libertos. Estos diferentes tipos sociales, con las falsas ideas que tenían unos de otros, eran constituidos, como individualidades y como categorías de la división colonial del trabajo, en sus relaciones con un sistema específico de contradicciones.

Modo de dominación económica y física, «la institución singular» de la esclavitud formó al nivel de las relaciones superestructurales, apoyándose en el mito dominante y deformante de las «razas» antagónicas, un método de agresión y de terrorismo culturales que funcionó

eficazmente, a veces con la importancia de una categoría económica y la fuerza operacional de una contradicción principal. La colonización estrechó más la mano de obra de importación africana con un tornillo de doble sujeción económica y sicológica, menospreciando y alienando doblemente la conciencia de los trabajadores de las plantaciones.

El ser humano africano, sometido a esta doble presión desculturizante, devino un ser invisible, un hueso innominado de la historia, expuesto día y noche al peligro de perder irreversiblemente los restos de su identidad de hombre. Se ha recurrido habitualmente al concepto de alienación para calificar esta fantástica pérdida de sí, inherente a la situación de esclavo. Este concepto no define cabalmente el fenómeno de esterilización que amenazó la personalidad cultural del *negro* colonizado. En su caso, el concepto de *zombificación* nos parece más útil y apropiado. Y no es casual que el mito del *zombi*, creado en Haití, sea conocido igualmente en otros países de América. El esclavo fue literalmente, omnilateralmente, ese resto de hombre al que el capitalismo comercial robó, confiscó, además de su fuerza de trabajo, su espíritu y su razón, la libre disposición de su cuerpo y de sus facultades mentales. Dentro de este proceso americano de producción y de zombificación, hubo una doble metamorfosis: la metamorfosis clásica de una relación social en una relación entre cosas; la metamorfosis de una relación entre esclavos y amos (que encontrábamos ya en la esclavitud antigua) en una relación, no menos fetichista, entre «negros» y «blancos».

Así estaba definida una contradicción extremadamente característica de la esclavitud que el capitalismo colonial organizó sobre las tierras del hemisferio occidental que sus navegantes «descubrieron». La pigmentación del trabajador entró en la categoría de fetiches sociales al igual que los otros productos del trabajo humano. El hombre africano, con su singularidad epidérmica, se convirtió en una mercancía más, llegó a simbolizar en la falsa conciencia de los negreros (y, por interiorización, en la suya propia), una esencia imaginaria, una sustancia racial, ilusoriamente inferior, de *negro*.

La ideología esclavista codificó las categorías raciales (fetiches y categorías de la producción mercantil) como productos de la *naturaleza*, de modo que pertenecían esencialmente a la *sociedad* y a su historia politicoeconómica. El color de la piel, la estructura del rostro, la textura de los cabellos, los elementos más significantes del cuerpo humano, se transmutaron en mensajeros sociales que permitían decir, basándose únicamente en la apariencia física del individuo, a qué clase pertenecía. Las características genéticas, expresiones de la maravillosa diversidad de la especie humana, por necesidades del comercio estaban integradas a un *mito semiológico* que jerarquizó y reguló el valor de los hombres sobre la base de su color.

Esta semiología somática dio lugar a una doble simplificación. El mi racial hacía que cualquier miembro de nación europea, reconocido co blanco: español, inglés, francés, holandés, portugués, danés, etc., in pendientemente de su condición social: comerciante, financiero, ca pesino, artesano, sacerdote, militar, marino, clérigo, prostituta, pleb o noble, fuese valorizado, idealizando al extremo el color de su pi sus rasgos físicos, su historia, sus creencias, sus culturas.

En cuanto a los representantes de diferentes etnias africanas, yuruba ibos, bambaras, angolanos, guineanos, sudaneses, bantús, dahomeyan senegales, etc., independientemente de sus condiciones sociales: ag cultores, cazadores, pescadores, artesanos, brujos, guerreros, jefe notables de tribus, etc., una vez conformado el dogma racial de negr se desvalorizaban, rebajando hasta la locura el color de su piel, s culturas, sus cultos religiosos, el conjunto de su historia precolon Mediante esta operación, el capitalismo estructuraba en un todo or nico los diviciones de clases y de «razas». Él inauguraba en nues América el tiempo de una etnohistoria determinada por las etnoestr turas socioeconómicas. Las condiciones estaban creadas para que conflictos esencialmente sociales tomaran las formas y las aparien de *conflictos raciales.*

Se estableció una estrecha conexión entre la plantación como fenóm socioeconómico del capitalismo en expansión y la plantación como nómeno aparentemente racial de ese modo de producción. Este he histórico dramatizó hasta la neurosis las relaciones de los esclavos el color y las otras características de cuerpo, provocando una tr deformación de las imágenes que ellos se formaron de sí mismos. hechos sociales disfrazados de hechos raciales se injertaron en an nismos de clase de graves conflictos de identidad cuyos nefastos efe decenios después de la abolición de la esclavitud, obran aún a dive grados, en la vida de los descencientes de esclavos africanos.

La utilización social de los rasgos físicos marcó tan profundamente experiencias históricas de nuestros pueblos, que aún en nuestros los cuerpos femeninos y masculinos, en la mayor parte de nuestros ses, implican una suerte de código moral y estético que valori devaloriza a simple vista los seres humanos. Se habla de pelo «bu o malo», de si un niño «salió bien o mal», *atrasado o adelantado*, se su piel sea más o menos clara en relación con la de sus padres; se escuchan reflexiones de este tipo: «son buena gente, pero qué p que sean tan negros» o «todavía se les ve la pinta» y tantas otras nifestaciones groseras o extremadamente sutiles de la vieja semiol colonial. En la mayoría de nuestras sociedades (excepto en Cuba, d una revolución socialista está *desracializando* con éxito las relaci humanas), el hecho de ser «blanco», «negro», «mulato», «mestizo», dio», implica diversas maneras –que no se mezclan en absoluto– *vivir* las realidades sociológicas y sicológicas de la americanidad. Ex

aún una *dificultad de ser negro* que tiene su contenido y sus expresiones propias...

Es así porque la fetichización de las características genéticas tomó en la historia de la colonización un contenido y unas formas tan temibles y mistificantes como los fetiches mercantiles y monetarios del capitalismo. En las relaciones omnilateralmente irracionales de la esclavitud y de la colonización, el fetichismo de la mercancía sirvió de modelo al que encontramos en la génesis del dogma racial. Como el dinero, el color de la piel adquirió el valor de un símbolo abstracto, apasionado, todopoderoso, el *color blanco* se convirtió en el símbolo universal de la riqueza, del poder político, de la belleza, del bienestar social, atributo hereditario del dichoso «milagro grecolatino»; *el color negro* devino el símbolo de la miseria, de la impotencia política de la fealdad física y moral, atributo congénito de la «barbarie y del primitivismo africanos».

Como la moneda, el color de los seres humanos llegó a dominarlos, a obsederlos, a alienar y ofuscar miserablemente su conciencia y sus percepciones, hasta constituir una suerte de equivalente general, esta vez de orden biológico, de las relaciones de producción. A partir de ese hecho, el fetichismo, según una escandalosa extrapolación, de carácter esencialmente económico se *coloreó*, debe decirse, de significaciones somáticas, éticas, estéticas, ontológicas. El *negro-mercancía* correspondería a una de las formas históricas del valor, con la diferencia capital de que el *esclavo africano* no podía ser atesorado como la moneda metálica, dado que su estricta dependencia humana tiene un tiempo sicológico irreversible. Sin embargo, además de la propiedad de los medios y de los instrumentos de producción y de trabajo, además del *capital*, la esclavitud de los africanos aportó a los propietarios europeos un «capital» suplementario: el color blanco de la piel, que constituía simplemente la máscara y el signo de la propiedad y del poder político-cultural que de ésta se derivaba para la clase de los colonos. Naturalmente, el fetichismo de la pigmentación no reside en la «naturaleza humana» de los «blancos» y los «negros», no más de lo que reside en la mercancía. Como en el caso de esta última, ha sido el resultado histórico de una mistificación objetiva, debida a la forma fantástica que tomaron las relaciones y los conflictos sociales en las colonias del hemisferio occidental, cuando fueron metamorfoseadas o reducidas a relaciones y conflictos *raciales.*

El fetichismo de la epidermis es un hijo político del capital. Detrás de él se proyecta la sombra dirigida, alienante y prepotente de la propiedad privada; la situación objetiva de un tipo social de hombres, los amos europeos, que redujeron al estado de *propiedades* a otro tipo social de hombres, los esclavos africanos, no a causa de una «diferencia de naturaleza, de raza o de especie» entre los primeros y los segundos, sino simplemente, porque en la escena política y militar del siglo XV, la rela-

ción de fuerzas era favorable a los estados cristianos de Occiden a la hora de remplazar, en las minas y en las plantaciones de América a los trabajadores indios por los trabajadores africanos.

Estos últimos –hombres, mujeres, niños– tomaron la forma de una mer cancía igual que el azúcar o el algodón, el café o el índigo, el ron e las especias, un sillón de caoba o una mula, un viejo armario o una barca de pesca. A la vez productos en el mercado, instrumentos de pro ducción, productores de mercancía, reproductores de mercancías, s «naturaleza» no cambiaba en las relaciones privadas. Cuando ejercía los papeles de padres o de madres, de hermanas o de hermanos, d primos o de primas, continuaban siendo invariablemente la propiedad absoluta, los bienes de sus amos o de sus amas, con los valores d cambio y de uso bien definidos. Hombres y mujeres sin vida persona estaban apresados, día y noche, dentro de los componentes físicos y s cológicos de su propia fuerza de trabajo. La mujer esclava, en calid de valor de cambio y de valor de *uso*, era aún más humillada y alienad puesto que debía satisfacer, a la vez, las necesidades sociales de su am y sus deseos sexuales: a la hora del reposo, el «sexo-guerrero-blanco» i molaba alegremente sus prejuicios raciales en el sexo suntuosame incoloro de la mujer negra...

El que dice pues, esclavo, dice por definición la *no identidad*, la aide tidad o despersonalización completa de la condición humana. El humano africano que el comercio triangular bautizó *negro* devino hombre mineral que aseguró la acumulación primitiva de la econo capitalista. Esta humillación absoluta, inherente al trabajo servil, a rreó una forma de alienación que le era complementaria: el proye de asimilación pura y simple del colonizado, la aniquilación de su sicológico, su zombificación. El sistema colonial quiso hacer de los af canos y de sus descendientes subproductos anglosajones y latinos Europa en las Américas. El Occidente capitalista puso en acción tod sus recursos para que la mano de obra esclavizada perdiera no so mente su libertad, la digna inversión de la energía humana en el tr bajo libre, sino, también, la memoria colectiva y la imaginaria q permiten a los pueblos transmitir, de generación en generación, las ve dades y las experiencias singulares de su vitalidad social y cultura

En el caso de ese negro inventado por la economía de plantación, famoso «Yo es otro» de Arthur Rimbaud devino «Yo es un caído infer del blanco modelo europeo», Yo es instrumento de producción, val de cambio, valor de uso, fuerza animal y motriz de trabajo, en sum un subhombre-combustible-biológico que crea fuerzas exteriores y ho tiles a él en los productos coloniales, y, del mismo modo, mucho ant de la electricidad y de la máquina de vapor, un creador de riquezas que sin saberlo, estaba haciendo posible la primera revolución industrial que engendró el mundo moderno.

La colonización robó así a los africanos deportados en América su pasado, su historia, su confianza elemental en sí mismos, sus leyendas, su sistema familiar, su creencia, su arte. Hasta la belleza de su piel se cambió en una fuente permanente de frustración, un obstáculo infranqueable entre la situación genérica que se les fabricó con todas las piezas y su realización en la historia y en la sociedad. La humillación y la alienación desbordaron la trama económica y social del trabajo servil para penetrar a través de los poros del *negro* hasta las estructuras viscerales de su personalidad descuartizada. Esta espantosa presión de desculturación es responsable de la pobre opinión que los hombres y las mujeres de «color» de las Áfricas y las Américas tuvieron, durante mucho tiempo, del lugar de sus cuerpos, de su espíritu, de su *identidad* en la historia de las civilizaciones.

Cimarronería cultural: génesis de la negritud

¿Cómo los esclavos originarios de África y sus descendientes criollamente americanos reaccionaron ante la opresión social y racial que despersonalizó su vida? ¿Qué hicieron ellos por reestructurar, en tierras extranjeras, los componentes desarticulados de su identidad histórica? En la medida de lo posible, ellos cimarronearon los horribles mecamismos desculturizantes o asimilacionistas de la colonización. La historia sociocultural de las masas esclavizadas del hemisferio occidental es globalmente la historia de la cimarronería ideológica que les permite no reinterpretar la Europa de la espada, de la cruz y del látigo, a través de no se sabe qué inmutable «mentalidad africana», sino demostrar una heroica creatividad para reelaborar dolorosamente los nuevos modos de sentir, de pensar y de obrar.

Este prodigioso esfuerzo de legítima defensa se manifestó en la religión, la magia, la música, la danza, la medicina popular, el lenguaje criollo, la cocina, la literatura oral, la vida sexual, la familia, y otras expresiones de la sabiduría y del genio optimistas de los pueblos. A excepción del caso haitiano, la rebelión de los esclavos fracasó en el plano político. La mayor parte de las heroicas sublevaciones armadas, que, de 1519 a fines del siglo XIX, jalonaron la historia de la esclavitud, fueron, tarde o temprano, despiadadamente aplastadas. Del Caribe a Brasil (aparte de los enclaves de los negros «bosh» de las Guyanas y de los «maroons» de Jamaica), los «palenques», «cumbes», «quilombos» o las «repúblicas de cimarrones» no llegaron a desembocar jamás, como en Haití, en una verdadera guerra de liberación y en un sociedad nacionalmente independiente.

Ciertos sociólogos, que subestiman la importancia del sicoanálisis, consideran a la cimarronería como una forma singular de resistencia la esclavitud. En su opinión, se trataría más bien de una especie de e demia colonial. Los hombres-ganado, arrancados brutalmente de sistema tribal tradicional, se habrían sentido extremadamente mal. S problemas sicoafectivos, su estado depresivo, el desplome de su pers nalidad africana les habría impulsado hacia dos salidas complementari el suicidio o la deserción de la plantación o del taller esclavisante. L obras de los historiadores, sociólogos y antropólogos más emine de la colonización prueban lo contrario.

Basta con leer a P. de Vaissière, L. Peytraud, Eric Williams, José Luc no Franco, Gastón Martín, Etienne Charlier, Gabriel Debien, Jean Fo chard, por una parte; J. Price-Mars, Fernando Ortiz, Gilberto Frey Edison Carneiro, Clovis Moura, Miguel Acosta Saignes, Roger Basti Aquiles Escalante, *et. al.*, por otra, para convencerse de que la cim rronería, bajo su forma politicosocial, lejos de haber sido un fenóme patológico, fue una operación muy saludable de autodefensa colecti En el plano cultural, la cimarronería se manifestó de una forma igu mente saludable: al buscar la nueva verdad de sus vidas, los escla de América tomaron de la angustia misma de la *condición negra* profundo dinamismo para mantener y hacer prosperar en ellos el sent universal de la libertad y de la identidad humanas.

Ese es el proceso cognoscitivo que, en las culturas populares de la p tación, transformó, a menudo, el drama existencial del estado de se dumbre en explosión de sanidad creadora. En la religión y la mitolo la cimarronería aplicada al programa de evangelización forzada de esclavos dio resultados extraordinarios. Suscitó en las plantaciones y las comunidades de cimarrones una red clandestina y recíprocame fecundante de correspondencias y de complicidades míticas y ritu entre las representaciones y los gestos del catolicismo y los de los cu africanos yoruba, fon, fanti-ashanti, bantú, congo, etcétera.

Mediante este movimiento de protesta contra la presión evangeliza de Occidente, la cimarronería religiosa puso «una máscara blanca so los dioses negros». Se comportó de manera diferente en el medio ca lico y en el medio protestante. Esta diferencia debe retenerse pa comprender y apreciar correctamente los aportes de África al me bolismo sociocultural americano. Debido a la presencia africana en idiosincrasia de los Estados Unidos, el movimiento religioso norteam ricano del Despertar posee características en las que intervienen fac res sensoriales que no conoció el Despertar escocés. En los Estado Unidos, como en las sociedades al sur del río Bravo, el cristianismo h sido reelaborado frecuentemente bajo la forma de sicodrama, de lib ración colectiva e individual de las tendencias oprimidas, de expresi contestataria del americano valle de lágrimas que el capitalismo cultiv

apasionadamente con la caña de azúcar, el café, el algodón, las especies, el maíz y las bananeras del continente. En la cimarronería mística no son solamente las creencias del Occidente cristiano las que han sido llevadas a desempeñar las nuevas funciones socioculturales.

La herencia africana, en sus contradicciones con el contexto económico y político de nuestras sociedades coloniales, confrontada con las luchas específicas, adquirió contenidos y sentidos sociales que ella no tenía en su cuna histórica. Para ilustrar este hecho, Bastide ha dado un ejemplo significativo: el trance religioso común al vodú haitiano, a la *santería* cubana, al *candomblé* brasileño, al culto *shango* de Trinidad, tiene en las sociedades africanas un carácter eminentemente ritual y práctico. En las Antillas y en Brasil ha cambiado de contenido y de papel: aquí es crisis de posesión, protesta mística, cimarronería religiosa, sicodrama, que, en las culturas populares anunciaba el movimiento intelectual de la negritud.

No solamente en la religión se revelan transmutaciones americanas semejantes. Algunas técnicas agrícolas trasplantadas de África al Caribe han cambiado igualmente de función social. Por ejemplo, el *dokpwe* de Dahomey (Benin) se convirtió en Haití en el *kumbite*, caracterizado por una jerarquía compleja que no tiene ninguna relación funcional con el trabajo cooperativo que debe realizarse. Es justo ver en esto, como Bastide, «una función sicológica compensatoria que tiene sus raíces en la humillación de la esclavitud». Fenómenos como la crisis de posesión, el kumbite, el carnaval, el *placage*, y miles de otras formas de comportamiento, en la magia, la danza, los juegos, son otras tantas meditaciones y respuestas simbólicas que la cimarronería oponía a los desafíos descuiturizantes del régimen esclavista.

Estas respuestas mentales y motrices a una situación de crisis que amenazaba con aniquilar o zombificar su conciencia social revelan en los esclavos una facultad muy sana de resistencia y de adaptación eminentemente creadoras a las condiciones ferozmente hostiles del medio socieconómico americano. Las exigencias concretas de la lucha contra la esclavitud y la colonización llevaron a los esclavos a rebuscar obstinadamente un nuevo equilibrio sicológico y cultural. La cimarronería contra los valores dominantes les permitió una reelaboración de las tradiciones africanas desmanteladas. Gracias al poder de la memoria colectiva y de la imaginaria, ellos pudieron inventar nuevas reglas de vida en sociedad que reestructuraban su personalidad. Esta creatividad vital se manifestó en los campos más variados: yendo de los métodos de trabajo agrícola a las normas del matrimonio y de la familia, de la religión al folclor, del idioma a las formas de cocinar y de alimentación, del ritual funerario a la expresión corporal dentro de las tradiciones motrices de la danza y del coito, de la magia a la farmacopea popular, de la música a la literatura oral y a los juegos de sociedad, de los pei-

prejuicios raciales, las conciencias socialmente exógenas de las oligarquías nativas.

Este proceso de recurrencia al sistema colonial hipotecó gravemente la formación natural de nuestras respectivas culturas nacionales. Fue preciso esperar decenios para ver constituir en la literatura y en el arte de nuestros pueblos, naturalmente mestizos, inteligencias decididas a librarse orgánicamente de las estructuras recurrentes de la colonización. Mientras que las «élites» políticas copiaban o remedaban trágicamente los modelos institucionales de Europa y de Estados Unidos, los intelectuales, a duras penas liberados de la escolástica de la iglesia católica, se pusieron igualmente a importar y a parodiar herramientas mentales completamente opuestas a las realidades que las culturas populares continuaban modelando y expresando.

Echado *manu militari* por la puerta, el viejo Próspero de las plantaciones y de los molinos había entrado subrepticiamente por la ventana de la casa de las Américas del siglo XIX. Era su voz de amo blanco la que dirigía aún los debates literarios e ideológicos. Hasta la Revolución Mexicana, las discusiones en favor de un nuevo orden cultural y artístico americano ignoraron o menospreciaron la acción eminentemente nutritiva y sintetizante que la imaginación de los indios y de los negros —como, por otra parte, la de los mestizos y los blancos pobres— ejercía secretamente sobre la evolución de las idiosincrasias latinoamericanas. La presencia del maravilloso Calibán indígena estaba considerada como una tara y una neurosis domésticas que congelaban la integración del bajo contingente nuestro a la cristiandad de los vendedores y los oficiantes de la industria de Occidente.

La Civilización, con C mayúscula, sólo podía nacer de la imitación y la asimilación beatíficamente paródicas de los valores europeos o norteamericanos, a reserva de engendrar en todas partes las tiranías autóctonas que interiorizaban con pasión las estructuras coloniales. El asimilacionismo prosperiano, al contrario de la creación, encerró el horizonte de nuestra cultura en el dilema irreductible *civilización en la barbarie* que cultivó el etnoeuropeocentrismo de Sarmiento y de otros liberales blancos de su generación. Los negros, los indios, los mestizos de América, no podían entonces demandar lecciones de identidad al admirable autor de *Facundo;* ni unos años después a los *científicos* mexicanos; ni a ninguno de los miembros eminentes de las intelligentsias de fin de siglo que, tanto del lado de tierra firme como de las islas, buscaban al sur del río Bravo un nuevo «pasaporte cultural» para sus pueblos. Bajo la empresa inconexa del evolucionismo espenceriano, del gobinismo, del positivismo comtiano, del darwinismo social, de la «dominanía», y de otras corrientes del pensamiento y de la sensibilidad librescamente importadas, no era posible identificar a la gente caliche-nesca que sufría, sudaba, cantaba en la clandestinidad de nuestras «dolorosas repúblicas americanas».

En el siglo XIX, hubo, sin embargo, un hombre de cultura que llevó muy alto, en su acción y en su ideología, esa preocupación mayor acerca de la identificación de nuestros pueblos: José Martí. Su pensamiento, naturalmente antirracista, no podía concebir que se erigiese en *esencia* el aspecto más superficial de nuestra especie: el color de las carnes, admirablemente diverso, de los seres humanos. Esta perversión ontológica hería profundamente la belleza y la sabiduría de los imperativos éticos y políticos consustanciales a su «naturaleza» de pensador y de poeta soberanos. Él era el hijo más sintéticamente antillano y americano de una familia de sociedades que su ternura había bautizado para siempre como *Madre América.*

He aquí por qué Martí fue el único gran espíritu «blanco» de su tiempo americano que participó sinceramente en el esfuerzo de reevaluación de su pasado y de su color, esfuerzo que, a fines del siglo XIX, absorbió a los primeros intelectuales orgánicos que la matriz África-Europa (Madre América) parió en el dolor común de nuestras tierras. Martí no tuvo ninguna dificultad en admitir que, después de siglos de ofensa y de humillación, los hombres de cultura, descendientes de esclavos, tenían una necesidad visceral de reevaluar ellos mismos el drama histórico, la herencia cultural, la resistencia a la servidumbre, el conjunto de la *problemática negra* que el capitalismo había fabricado en sus plantaciones y en sus ingenios azucareros. Martí no se equivocó jamás sobre la significación histórica ni sobre el valor antropológico de este movimiento de rehabilitación y de identificación de los espíritus y de los cuerpos que iba a abrirse en el siglo XX en las obras de los escritores negros del continente.

> Si se dice que en el negro no hay culpa aborigen, ni virus que lo inhabilite para desenvolver toda su alma de hombre, se dice la verdad, y ha de decirse y demostrarse, porque la injusticia de este mundo es mucha, y la ignorancia de los mismos que pasan por la sabiduría, y aún hay quien cree de buena fe al negro incapaz de la inteligencia y corazón del blanco; y si a esa defensa de la naturaleza se le llama racismo, no importa que se le llame así, porque no es más que decoro natural, y voz que clama del pecho del hombre por la paz y la vida del país. Si se alega que la condición de esclavitud no acusa inferioridad en la raza esclava, puesto que los galos blancos, de ojos azules y cabellos de oro, se vendieron como siervos, con la argolla al cuello, en los mercados de Roma; eso es racismo bueno, porque es pura justicia y ayuda a quitar prejuicios al blanco ignorante. Pero ahí acaba el racismo justo, que es el derecho del negro a mantener y probar que su color no le priva de ninguna de las capacidades y derechos de la especie humana.

En este texto Martí trata la cuestión racial con tanto rigor y buena f como sus brillantes contemporáneos de «color»: Antonio Maceo, Jua Gualberto Gómez, Anténor Firmin, Louis Joseph Janvier, Edmond Pa Fréderick Douglass, Hégésippe Légitimus, y otros. Se sabe de los vincul de sangre intelectual y mambí que unían a Martí y Maceo en su mi ma pasión por la primera liberación de Cuba y de las Antillas. S sabe menos que Martí conocía y admiraba a Anténor Firmin y a Fr dérick Douglas, el haitiano y el norteamericano de fines del siglo pa sado que hicieron el máximo por rehabilitar su «raza». La estimación q tenía Martí por el pueblo hatiano y sus producciones intelectuales de subrayarse igualmente porque ella corta radicalmente con las leyend y los estereotipos difamatorios que, en la misma época, la Europa y América de Gobineau y de Spencer propagaban con complacencia sob nuestro país para provocar la risa a costa de sus desgracias.

> Haití es una tierra extraña y poco conocida, con sus campos risu ños como quien dice en la soledad de las flores de oro del Afri materna; y ella tiene gentes tan instruidas que puede afirma sin que los labios ardan de pasión que esta mitad de isla volcáni ha producido tanta poesía pura, libros sobre finanzas, jurisprude cia y sociología como cualquier país europeo de igual poblaci o cualquier república blanca hispanoamericana. No decirlo aum taría la mentira y el temor.

A los ojos de Martí todos los hombres son «de color». Es lo q podemos deducir, sin forzar su pensamiento, de un pasaje de su célé *Manifiesto de Montecristi*, cuando denuncia la pretendida «amen que significaría la raza negra para Cuba», y precisa: «Cubanos hay en Cuba *de uno y otro color* [subrayado por nosotros, R. D.] olvi dos para siempre –con la guerra emancipadora y el trabajo donde s dos se gradúan– del odio en que los pudo dividir la esclavitud.»

Hay en Martí una premonición precoz de los temas de combate q serán en este siglo los de los mejores poetas negros. Su pensamien sobre el problema racial marcó una ruptura total con los prejuic difundidos universalmente a su alrededor. Él anunciaba la revoluci que Nicolás Guillén debía realizar en la poesía cubana y american Treinta y cinco años antes que el autor de los *Motivos de son*, Ma hablaba de sus deseos de un tiempo fraternal en que en Cuba «uno otro color» dejaran de ser elementos de discordia social y «racial»:

> *En la patria de mi amor*
> *Quisiera yo ver nacer*
> *El pueblo que puede ser,*
> *Sin odios y sin color.*

En la obra de Martí, la presencia africana en el tronco común del Caribe y de la América Latina no es un tema literario entre otros cientos, ni un exotismo de escuela efímera, como lo había sido, de manera ofensiva, en los románticos; y como lo será, en una óptica más bien favorable a los negros, en los poetas modernistas, postmodernistas y neorrománticos. Jamás apareció en Martí el gusto estético por los factores puramente sensoriales imitados del lirismo popular de los negros. No hay un *negrismo* de José Martí. La comprensión que el autor de *Nuestra América* tuvo de las desgracias vividas por las poblaciones de descendencia africana no tiene nada que ver con la benevolencia condescendiente, la curiosidad divertida, el humanitarismo lúdico, que caracterizan, antes de la aparición de Nicolás Guillén, a las mejores producciones *negristas* del modernismo y del postmodernismo. Martí ofrece, desde fines del siglo XX, una imagen renovada del negro, del mestizo y del indio: «Consecuentemente, el negro y el indio, junto al mestizo, son para José Martí hombres con plenos derechos. Unos y otros, mezclados con los mestizos y los criollos, participaron valerosamente en la gesta de la independencia, demostrando así su capacidad histórica [...]» «Para José Martí, prosigue Noel Salomón, el nuevo americano es el producto de estos diversos aportes yuxtapuestos y mezclados por la historia en el crisol continental. Fruto de un proceso de maduración donde la naturaleza ha intervenido sin tregua como agente histórico, él es ya representativo de la «raza cósmica» que debía anunciar, dentro de una óptica indigenista, el mexicano Vasconcelos [...].» Por esta concepción telúrica del hombre americano fundido en los crisoles naturales del continente («... esta alma colectiva india, mestiza y blanca, devino una sola llama...», Simón Bolívar), es que para José Martí ningún modelo institucional o cultural europeo podría convenir a los pueblos que viven al sur del río Bravo: «Porque no es de Rousseau ni de Washington que viene nuestra América, sino de sí misma» (Simón Bolívar).

Martí comprendió perfectamente que la injusticia social y la injusticia «racial» son productos históricos gemelos de un mismo sistema de opresión y de egoísmo de clase y de «raza». Su patriotismo y su antimperialismo antillano y continental combatieron dentro del racismo latinoamericano, además de su carácter teratógeno, contra natura, el hecho de que se trata de una ideología antinacional, anticubana, es decir, parricida, un factor *americanicida*, ¡un crimen de *lesa-Madre-América!*

El antirracismo mambí de Martí –al igual que el de Antonio Maceo y Juan Gualberto Gómez– articuló la lucha anticolonialista de los blancos, los negros y los mestizos del pueblo, a la dinámica social llamada a unificar democráticamente las particularidades de la etnia y de la cultura nacionales que se sintetizan en el concepto de *cubanidad*. En el autor de *Razas de librería* la cuestión nacional y la cuestión racial se plantean conjuntamente en términos sociopolíticos de un combate unificador de las fuerzas populares, las únicas capaces de labrar la independencia

de la nación cubana, en un esfuerzo de rebasamiento de las contra-ciones y de las disonancias étnicas, culturales, sicológicas, heredadas drama colectivo de la esclavitud y de la colonización. En su tercer m do americano, José Martí apareció como el primer Calibán de «su re al haber asumido visceralmente, por sus actos y sus escritos, de justicia y una belleza ejemplares, las consecuencias de la integra étnica, social y cultural de los componentes históricos de nuestra A rica. El mérito de Martí es tanto más significativo puesto que él t abiertamente partido por los negros, los indios, los mestizos y «pobres de la tierra» americana, en los mismos años en que los pod coloniales se repartían tres continentes y se concedían el derecho confiscar y administrar como fábricas o simples mostradores de com cio, las realidades, los sueños, la vida, la historia de los «pueblos baros y seniles». Este reparto consagrado cuando el Congreso de Be en 1884, se apoyaba en los fantasmas de los Vacher de Lapouge, Er Renan, Houston Chamberlain, Herbert Spencer, Gobineau, De Qua fages, Broca, Josiah Strong, Paul Leroy-Beaulieu, Alfred Mahan, Kipl Cecil Rhodes, Albert Beveridge, toda la mezcla de autores intelectu del *apartheid* y de otras prácticas etnocidas de Ocidente.

La cimarronería cultural de los haitianos

Cuando José Martí formulaba sus concepciones acerca de la igua racial y de la identidad espiritual de todos los ciudadanos de Am Latina y del Caribe, sólo un puñado de intelectuales haitianos, de ciados o desconocidos, llevaban a efecto en Port-au-Prince y Par combate desigual contra el dogma imperial de «la inferioridad o nita de los negros y los mestizos». Nada verdaderamente susta distingue el mambisismo antirracial de Martí y de Maceo de las ciones ideológicas que, entre 1870 y 1895, sostuvieron los intelect más orgánicos que tuvo el pueblo haitiano después de su independe (1791-1804): Edmond Paul Louis Joseph Janvier, Hannibal Price, A nor Firmin. Estos hombres eminentes orientaron la defensa y la i tración de Haití (y de los grupos sociales «negros» en general) en direcciones principales:

1) combatieron enérgicamente las tesis seudocientíficas que, a fines siglo XIX servían de instrumento de disculpa y de diversionismo i lógico para los poderes que se repartían febrilmente el mundo;

2) sostuvieron la tesis de que el proceso de la primera liberación Haití (1791-1804) era en sí un hecho moral y cultural que identific colectivamente dentro de la historia a todos los grupos sociales «neg de la tierra. Esta idea romántica, que anunciaba el panafricanismo siglo XX, estaba ya presente en las obras de los primeros historiado importantes de la revolución haitiana: Thomas Madiou, Beaubrun doin, Joseph Saint-Remy;

3) el tercer eje de su sistema ideológico era el siguiente: cuando un pueblo ha sabido producir, en el plano político e intelectual, intelligentsias como las del siglo XIX haitiano, ese hecho, de un alto valor antropológico y sociológico, le hace igual a todos los otros pueblos de la tierra, y le da derecho a recibir la estimación y el respeto de esos pueblos, así como su humana solidaridad.

E. Paul, H. Price, Janvier, y, sobre todo, Firmin tuvieron que recurrir a los conocimientos más avanzados de su época para demostrar, apoyándose en pruebas, el carácter mítico, fantasioso, supersticioso de las teorías coloniales sobre la desigualdad racial. Más de medio siglo antes de las célebres reuniones de eruditos convocadas por la Unesco, con el objeto de fundar el antirracismo actual sobre bases irreversiblemente científicas, Firmin denunciaba la «jerarquización ficticia de las razas humanas». Él sostenía que «la doctrina antifilosófica y seudocientífica de la desigualdad de las razas descansa únicamente sobre la idea de la explotación del hombre por el hombre». Y añadió las siguientes palabras de una ardiente actualidad descolonizadora:

> No se renuncia fácilmente a la antigua explotación del hombre por el hombre: tal es, por tanto, el móvil principal de todas las colonizaciones, sostenido por el deseo que las grandes naciones industriales sienten de extender sin cesar su radio de actividad y de aumentar sus mercados de exportación. Economistas, filósofos y antropólogos se convierten así en obreros de la mentira, que ultrajan la ciencia y la naturaleza, reduciéndolas al servicio de una propaganda detestable. De hecho, ellos no hacen más que continuar en el mundo intelectual y moral la obra abominable que los viejos colonos ejercieron tan bien, al embrutecer al esclavo mulato o negro mediante el derrengamiento material.

Firmin formuló con humor la opinión que los espíritus más cultos de su tiempo tenían de la antropología que suministraba armas y argumentos atractivos a las ideologías del imperialismo naciente:

> [...] Sí, como una cortesana caprichosa, ella ha guardado todos sus favores, para hacer con ellos una aureola alrededor de la frente iluminada de los Morton, Renan, Broca, de los Carus, de Quatrefages, Buchner, de Gobineau, toda la falange arrogante y orgullosa que proclama que el hombre negro está destinado a servir de gradas al poderío del hombre blanco, yo tengo derecho a decirle a esta antropología mentirosa: «No, ¡tú no eres una ciencia!» En efecto, la ciencia no se hace para el uso de un cenáculo cerrado, que fue tan grande como Europa entera más una parte de América. El misterio que conviene al dogma lo ahoga, envileciéndolo.

En Hannibal Price la preocupación por la rehabilitación de los pueblos negros tuvo connotaciones ora místicas, ora martianas o fanonianas, al pie de la letra:

> Yo soy de Haití, la Meca, la Judea de la raza negra, el país donde se encuentran los campos sagrados de Vertières, de la Crête -à Pierrot, de la Ravine -à Couleuvres, de la Tombeau des Indigènes y cientos de otros donde debe ir en peregrinaje, por lo menos una vez en su vida, todo hombre que tenga sangre africana en sus arterias, porque *es ahí que el negro se ha hecho hombre* [el subrayado es nuestro, R. D.] Es ahí que, rompiendo sus cadenas, condenó irrevocablemente la esclavitud en todo el Nuevo Mundo [...]. Nosotros hemos adquirido la igualdad de la única manera en que ésta se adquiere hasta el presente en este mundo; nosotros la mantendremos hasta que «el reino de Dios llegue a la Tierra», por la fuerza de las armas, por nuestra determinación de vivir libres o de morir. Sin esta determinación viril, sin esta fuerza de voluntad, nos convertiremos en presa y seremos devorados por la *bestia de rapiña* (subrayado por H. Price). El color de la piel no es determinante: Polonia era una nación blanca, los alsacianos-loreneses son blancos.

Si suprimimos el misticismo, esta idea coincide con la de Martí, que aporta como prueba de identidad del negro, del mestizo y del blanco como del indio, el hecho de su participación conjunta en las luchas por independencia y «demuestra así su capacidad histórica»:

> «Con el gorro frigio del liberto van los negros cantando, detrás del estandarte azul. De poncho y bota de potro, ondeando las bolas, en a escape de triunfo los escuadrones de gauchos... Pintados de guerra vienen tendidos sobre el cuello los araucos con la lanza de tacuarí coronada de plumas de colores.»

Esta identificación con la lucha armada de liberación será más tarde desarrollada por Frantz Fanon en su famoso estudio acerca del *Fundamento recíproco de la cultura nacional y de las luchas de liberación* donde dice:

> Es, ante todo, el combate por la existencia nacional lo que levanta el bloqueo de la cultura, lo que le abre las puertas de la creación. [...] ¿Qué relaciones existen entre la lucha, el conflicto –político o armado– y la cultura? [...]. Nosotros pensamos que la lucha organizada, y consciente, emprendida por un pueblo colonizado, para restablecer la soberanía de la nación, constituye la manifestación más plenamente cultural que existe.

Con una óptica cercana, Firmin estima que el acceso de Haití, «este brillante del archipiélago de las Antillas», a la responsabilidad nacional después de una larga lucha armada de liberación, debía aportar argumentos decisivos a todos los abolicionistas del siglo pasado: Humboldt, el abate Gregorio, Schoelcher, Ruy Barbosa, Joaquim Nabuco, Wendell Phillips, Wilberforce, John Owen, Blummenbach, Bory de Saint-Vincent, Víctor Hugo, Lamartine, y otros.

La revolución haitiana permitió igualmente a los negros, cuando sufrían el martirio, tomar una nueva percepción de sí mismos y comenzar a destruir los clichés infamantes de la colonización.

A los ojos de Price como a los de Firmin, la sola personalidad de Toussaint Louverture bastaría para revalorizar para siempre la raza negra y para salvarla «de la absurda acusación de inferioridad que se obstinan en infligirle». Firmin dejó de Toussaint un retrato que es un clásico de la libertad de los hombres. Después de los elogios tan merecidos del héroe americano de Haití, él exclama:

> Ciertamente, cuando una raza produce una individualidad tan maravillosamente dotada como la de Toussaint Louverture, es imposible admitir que ésta sea inferior a otras sin demostrar una ceguera o una ausencia de lógica inconcebibles [...]. Aún cuando todas las universidades europeas se reunieran para sostener la teoría de la desigualdad de las razas, de la inferioridad nativa y especial de la nigricia, yo, simplemente, les daría la espalda... y les opondría el ejemplo de ese soldado ilustre.

¿No resulta totalmente natural aquí comparar estos propósitos de Firmin con los que expone José Martí en *Nuestra América*?

> La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana [...]. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo: pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido: que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas.

Este legítimo orgullo lo expresó Firmin a propósito de otras grandes figuras de la primera independencia de Haití. Él hace justicia a Dessalines, siempre maltratado por los historiadores por su implacable respuesta a las atrocidades de los adversarios napoleónicos:

> Que otros vean ahí la ferocidad, sin considerar para nada los crímenes atroces cometidos por sus adversarios, y que transformaban los suyos en simples represalias, sólo será prueba de parcialidad que falsea la voz de la historia y roba su majestad. Para nosotros, hijos de aquellos que han sufrido las humillaciones y el martirio de la esclavitud, no es posible ver allí sino la primera manifestación del sentimiento de igualdad de las razas, del cual Dessalines continúa siendo la personificación simbólica en Haití. Hay

que honrar la memoria de este hombre de hierro que unió a una valentía sin igual el temperamento del justiciero y el heroísmo del libertador.

Firmin destacó igualmente los méritos político-militares de Henri Christophe:

> Este hombre, apenas salido de la esclavitud, ha desarrollado un genio de administración que sorprende aún a sus propios compatriotas. Concepción viva, voluntad inquebrantable, él reunía todo lo que se necesita para el mando. Él ha dejado las huellas de su reino memorable en las ruinas grandiosas de sus palacios y, sobre todo, en esa fortaleza de Sans-Souci, construida como un nido de águila sobre uno de los picos más elevados de las montañas de Haití, dominando más de treinta kilómetros a la redonda. ¿Podríamos imaginar un mejor centro de resistencia, en el caso de una nueva invasión francesa?

En cuanto a Alexandre Pétion, es a su americanismo precozmente revolucionario que Firmin rinde un homenaje igual. En su opinión, la ayuda internacionalista que Pétion prestó en dos ocasiones a Bolívar, un decenio después de la victoria de Vertières (1803), hizo jugar a Haití «uno de los papeles más notables dentro de la historia moderna». Gracias a la ayuda material y humana de Pétion, el héroe de Carabobo partió de un humilde puerto haitiano, se lanzó a las gloriosas campañas de Boyacá, de Ayacucho, de Junín, que le permitirían liberar cinco países de América del Sur. Estas acciones heroicas, preparadas clandestinamente en Haití, por un encadenamiento dialéctico de sucesos, repercutieron considerablemente en las instituciones y las coyunturas de la península ibérica, hasta modificar la relación internacional de fuerzas en Europa y en América. «Al leer –dijo Firmin– las *Memorias* del príncipe de Metternich, se ve que su perspicacia de hombre de Estado no subestimaba completamente la importancia de las crisis que sacudían toda la América del Sur.»

Haití, concluyó Firmin, contribuyó a dar a estas crisis una salida favorable a los intereses populares de América y del mundo del siglo XIX. Después del papel desempeñado por Haití en el plano político, Firmin subrayó el aporte de su intelligentsia:

> [...] Si, en una pequeña nación, dijo él, que no ha tenido jamás la protección de ninguna potencia civilizada, que, por el contrario, ha marchado siempre expuesta a toda suerte de dificultades interiores y exteriores, vemos manifestarse una inteligencia capaz de afrontar todo género y órdenes del conocimiento, ¿no nos obliga esto a convenir con el hecho patente de la igualdad moral e intelectual de todas las razas humanas? [...]. Pasemos, pues, a ver lo que han podido hacer, en las altas regiones del espíritu, los bisnietos de los africanos desterrados de la Costa de Oro, de Dahomey, del país de los ararás, de los mandigas, de los ibos y de los congos, para ser tirados en Haití cubiertos de cadenas y maldiciendo su destino.

Firmin revisa los principales representantes haitianos de la intelligentsia de su tiempo. Si, entre los numerosos autores que él cita, algunos no han cumplido las promesas de sus primeros escritos, en general, los nombres que nos manifiesta Firmin han permanecido como valores sólidamente establecidos de la cultura nacional haitiana. Se puede ratificar, sin titubeos, el juicio firminista sobre Edmond Paul:

> Este hombre, verdaderamente considerable, hizo sus estudios en París [...]. Pero un rasgo particular y muy notable en él, es que jamás tuvo una preocupación más constante que la de contribuir a la glorificación y reedificación de la raza negra, de la cual ha salido [...]. Él es, quizás, el primer haitiano de su matiz que haya comprendido que es imposible estimar o apreciar sinceramente a la raza negra cuando se cree en su inferioridad nativa; al menos él es el primero que ha tenido el coraje de declarar que lo que busca, ante todo, es el medio de ayudar a los negros de Haití a probar ante el mundo entero las altas cualidades con que han sido dotados al igual que las demás razas humanas [...]. Yo confieso que jamás he visto a este hombre sin experimentar una cierta emoción; porque tengo una plena conciencia de la influencia que sus escritos han ejercido en mi inteligencia y de la gran participación que han tenido en el desarrollo de mi espíritu.

Firmin apreció igualmente los dones que acreditan a Louis Joseph Janvier en el primer rango de los clásicos haitianos del ensayo libelista y de la monografía económica:

> En cuanto a M. Janvier, él solo bastaría para probar hasta qué punto la inteligencia del hombre negro puede elevarse en las altas regiones del espíritu [...]. Nadie mejor que él para dar un mentís formal a todas las doctrinas que tienden a establecer una jerarquía fundada en la diferencia intelectual de las razas humanas.

Después, Firmin presentó un panel de haitianos eminentes de la época: poetas como Oswald Durand e Ignace Nau; un jurista de gran talento: Linstant Pradines; historiadores competentes: Madiou, Ardouin, Joseph Saint-Remy; publicistas notables: Solon Ménos, Justin Devost, y otros, sin contar los médicos reputados, los músicos innovadores. Desde el primer ensayo de Frédéric Marcelin, Firmin presintió allí al gran novelista que sería veinte años después:

> «Frédéric Marcelin es también un haitiano: cuarterón de sangre, él pertenece aún, en una cuarta parte, a la raza negra que ha defendido y amado siempre, como todos los hombres de sangre mez-

clada que las pasiones políticas o un recio orgullo no han cegado, transformándolos en falsos Yankis.

Para su inventario, Firmin buscó también fuera de Haití hombres negros de valor, cuyo ejemplo hablaba «más alto que todas las teorías seudo-científicas». Los encontró en los Estados Unidos, en África (en Liberia), en América Latina, donde personalidades potentes de origen africano disputaban el mérito a los individuos de raza «blanca», desde el punto de vista de la creación intelectual. Mucho antes que Frobenius, Firmin planteó que en todas las partes de África en que los negros han constituido sociedades «por elemental que sea su organización política y religiosa, ellos manifiestan los gérmenes de todas las grandes cualidades que sólo esperan una transformación afortunada para engrandecerse y extenderse». Él se indignó ante el desprecio que sentían por la miscegenación los seudoeruditos del siglo XIX, esos «pensadores anémicos, encerrados, que compilan y reaniman a las razas brescas» y a los que también denunciara Martí. Firmin recordó que mulatos de talento, en Haití, en Brasil y en otras partes, han prestado servicios insignes a sus pueblos en diversos dominios del conocimiento. Su humor acerbo se burló de las supersticiones que una cierta señora Mme. Clémence Royer, antropóloga de su estado, expuso a propósito de Alejandro Dumas, en el Congreso Internacioal de Ciencias Etnográficas, efectuado en París en 1876.

> Yo reconozco, confesó la sabia dama, que Alejandro Dumas es él mismo un producto muy notable del mestizaje. Sin embargo, todos nosotros reconocemos que Alejandro Dumas era una organización pobre, al menos una organización anormal. Era un ser excepcional, muy extraño, una imaginación indudablemente fecunda, y una inteligencia superior en muchos conceptos, pero inferior en muchos otros. Toda su vida Dumas ha permanecido como un viejo niño, pleno de verbo juvenil, pero indiscutible e incapaz de aceptar ninguna otra regla que no fuese la de sus poderosos caprichos. Era un negro blanco muy bien dotado, pero, en lo que respecta a la moral, era un negro. Era un producto extraordinario que tenía más bien el carácter del híbrido que el del mestizo. Un hecho tan excepcional no podría ser erigido en regla general; uno se pregunta qué sería de una nación compuesta de Alejandros Dumas, aún de Alejandros Dumas hijo.

Firmin no dejó de ejercer su ironía sobre la señora Clémence y su rechoncha antropología:

> ¿Byron y Musset no llevaron su nerviosidad aún más lejos que Alejandro Dumas? Para ser consecuente, ¿no debiera la ciencia antropológica considerarlos también como negros, desde el punto de vista moral? Yo reconozco que, según eso, todas las celebridades estudiadas particular y sicológicamente serán clasificadas entre las organizaciones morales de los *negros*, de suerte que sin ser negro no se podrá realizar nada grande, nada bello, nada sublime. Por esta vez, eso sería, francamente, ir más allá de mi tesis.

De José Martí, igualmente, yo no sé quién dijo una vez que era moralmente un *negro*. Desde hace mucho tiempo el humor popular haitiano ha cortado por lo sano con las supersticiones raciales, al llamar *negro*, en la lengua criolla, a todo miembro de la especie humana, del haitiano al sueco, del esquimal al anamita, del indio al polinesio.

Al confrontar a Anténor Firmin con las ideologías de su época, y aun con las de nuestros días, nos damos cuenta de que él era, desde todo punto de vista, un digno contemporáneo de José Martí, de Antonio Maceo, de Juan Gualberto Gómez o de Máximo Gómez; que lo era también de Frédérick Douglass, de Gerville Réache, Hégésippe Légitimus, Machado de Assís, Tobías Barreto, Cruz e Souza, Luis Gama, Paul Laurence Dumbar, Eugenio María de Hostos, José Enrique Rodó, Justo Sierra, José Vasconcelos, Antonio Caso, Candelario Obeso, Rubén Darío, y otros *negros* considerables de su mestizo tiempo americano; son sus compañeros de este continente criollizado.

En el saber antropológico de Anténor Firmin, como en el de José Martí, se encuentran las primeras rampas de lanzamiento del «calibanismo» intelectual antillano. Es Firmin quien estructuró la primera declaración de independencia cultural de los haitianos y de los negros de América frente al europeocentrismo conquistador del siglo XIX. Él la hizo cuarenta y tres años antes de la otra declaración de identidad, que se producirá en 1928. *Así habló el Tío*, de Jean Price-Mars, en respuesta a la ocupación de Haití por la infantería de marina de los Estados Unidos de América del Norte.

La visión que Firmin tuvo del papel desempeñado por Haití ayudó, sin lugar a dudas, a la generación que le sigue inmediatamente –Massillon Coicou, Amédée Brun, Fernand Hibbert, Frédéric Marcelin, Justin Lhérisson, Antoine Innocent, Pauléus Sannon, Occide Jeanty, y otros, a articular mejor la poesía, la novela, el teatro, el ensayo, la música, a las realidades bien específicas de nuestro país. Firmin hizo que se reconociera a la *haitianidad*, la cual después de los días gloriosos de 1791-1804, buscaba sus vías propias en la conciencia social de los hombres de cultura de la patria de Toussaint Louverture. Aunque *De la igualdad de las razas humanas*, sobre todo en sus primeros capítulos, haya sido superado por el progreso de la genética y de la sociología modernas, el libro forma un bloque compacto de seiscientas sesenta y dos páginas de donde pueden extraerse fácilmente, por lo menos, unas doscientas hojas que constituirían una excelente antología. Cuando se lee a Firmin se comprende mejor lo que Aimé Césaire

quiso decir cuando habló una vez de Haití como la tierra americana donde la «*negritud se pone de pie por primera vez* y *dice que ella creía en su humanidad*». El autor del célebre *Cuaderno de un retorno al país natal* expresó una doble verdad:

a) En el plano político-cultural, Toussaint, Dessalines, Pétion, Christophe, al disciplinar y al radicalizar las bandas armadas de los negros cimarrones, hicieron desembocar sus rebeliones populares en una *insurrección nacional* y en la *formación de una república libre e independiente*, realizando de golpe una doble hazaña histórica: la primera insurrección de esclavos que triunfó en la historia de los oprimidos; el primer Estado que nace de una revolución social al sur del río Bravo.

b) En el plano de la creación puramente intelectual, ochenta años después de la victoria de Vertières (hecho eminentemente cultural), se constituyó en Haití, a pesar de las dramáticas dificultades internas y externas de la nación, la primera intelligentsia «negra» del tercer mundo americano y africano que, de manera autónoma –teniendo a su cabeza hombres eminentes como Janvier, E. Paul, H. Price, Firmin, Emeric Bergeaud, Oswald Durand, Emmanuel Edouard, Tertulien Guilbaud, Isnardín Vieux, Solon Ménos— comenzó a cimarronear magníficamente las ideologías coloniales y a preparar las simientes y los fermentos de la descolonización espiritual y sicoafectiva del pueblo haitiano.

Siglo XX *americano:*
crisis de identidad, voluntad de renacimiento

Al Haití de los años 1791-1804 y al de fines del siglo XIX, se remonta quizás la filiación más directa de los movimientos de reevaluación y de identificación de la herencia africana, que, en este siglo y en todas partes de este hemisferio, iban a encontrar, de forma diversa, sus expresiones ideológicas tanto en las ciencias humanas (historia, sociología, etnología, antropología) como en la música, la literatura y la plástica. Esta renovación general de los espíritus oprimidos del continente debía, naturalmente, particularizarse, diferenciarse, en conformidad con las estructuras nacionales de cada una de nuestras sociedades mestizas. Los factores históricos, exóticos e indígenas, que han conducido a la cubanidad, la haitianidad, la jamaicanidad, la dominicanidad, la brasileñidad, la antillanidad –como nuestra común americanidad—, sin basarse en ningún plano (político o sociocultural), no se mezclan pura y simplemente entre sí. No existen en América Latina ni en el Caribe una conciencia social y una sensibilidad literaria o artística orgánicamente constituidas en un solo bloque homogéneo, uniformemente americano, sin fronteras ni singularidades, que puedan intercambiarse o superponerse en el conjunto de sus manifestaciones. Vemos allí, más bien, una familia históricamente conformada de pueblos y de culturas nacionales. Pueblos y culturas han sido dialécticamente modelados a la vez por

la diversidad y la concordancia de las condiciones materiales y espirituales de la colonización y de las luchas sostenidas para darle fin.

Aunque nuestra familia de naciones depende globalmente de las mismas aventuras etnohistóricas, cada nación, surgida del combate popular contra las condiciones coloniales, posee *su* sistema propio, muy original, de contradicciones de clase y de *raza*. A pesar de tener un origen y una situación sociales doblemente comunes: en el plano económico (régimen de plantación, subdesarrollo); en el plano superestructural (mutación de las instituciones, de las religiones, de las tradiciones y de las idiosincrasias euroafricanas), las culturas nacionales de nuestros cuatro grupos lingüísticos insulares: Cuba, Puerto Rico, República Dominicana; Jamaica, Trinidad-Tobago, Barbados, Santa Lucía, etc; Haití, Martinica, Guadalupe; Curazao, Aruba, por una parte; como las culturas nacionales de nuestros países continentales, ribereños del Caribe: norte del Brasil; Surinam; Guyana (ex-británica), Belice, Guyana llamada francesa; Venezuela, Colombia, Panamá, etc., por otra parte, presentan cada una, al analizarlas, características bien netas, a causa de su sedimentación sociohistórica realizada bajo la determinación económica y política de siete imperios diferentes (seis metrópolis de Europa,[1] más el dominio imperial de Estados Unidos).

Estos agentes externos, dinámicos, todos pertenecientes, en conjunto, a la misma civilización occidental (familia de etnias y de culturas grecolatinas, anglosajonas, germánicas, escandinavas) tienen, sin embargo –cada uno por su lado–, una historia propia, con rasgos nacionales bien marcados, y cada uno ha practicado una política y un estilo singulares de colonización, según el nivel de desarrollo y las formas de expansión de *su* capitalismo. Todos estos factores, a la vez de diversificación y de acercamiento, además de las rivalidades y las contradicciones intercolonialistas, han determinado, en nuestras sociedades parientes, la variedad de relaciones históricas de clase y de raza.

Sin embargo, estos niveles de diferenciación y de heterogeneidad no han destruido, por tanto, la existencia, en el Caribe insular y continental, de una comunidad de civilización muy real. Su unidad histórica descansa en las múltiples realidades sociológicas, antropológicas, sicológicas, lingüísticas, ecológicas, geográficas, que se traducen en los comportamientos similares de nuestros tipos sociales; en el evidente parentesco de las duras experiencias de trabajo en las plantaciones del pasado y en las empresas industriales y agrícolas del presente; en la indiscutible relación de las formas de religiosidad popular, de las particularidades sicológicas, de los tipos de alienación, de los folclores, de las mitologías, de los ritmos de la danza y de las canciones, de los juegos, de las artes culinarias, de los hábitos sensoriales y motrices manifestados en la calle, en la casa, en los regocijos colectivos o en

[1] España, Portugal, Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca.

las fiestas íntimas del lecho de amor. En pocas palabras: hay una serie de maneras propiamente antillanas y latinoamericanas de cimarronear la opresión social económica, el colonialismo cultural y el racismo de Próspero; hay la homología histórica de nuestros modos calibanescos de soñar, de sentir, de divertirse, de pensar, de obrar, de trabajar, al sur del río Bravo.

Las diversas condiciones de existencia social que nuestros pueblos han conocido, antes de la trata, durante la esclavitud, en las sociedades nacionales que no hicieron sino indigenizar los métodos y los valores de la colonización, estructuraron un modo intolerable de vida, de grave *crisis de identidad* que, en este siglo han desembocado, a escala mundial, en una *voluntad general de renacimiento*, que se manifiesta tanto en las luchas sindicales y políticas como en los actos de emancipación literaria y artística.

Este proceso universal de definición de sí, que se revela entre los pueblos oprimidos, tanto en la economía, en la política, la literatura, la música, así como en las artes plásticas, recibió diferentes denominaciones después de la Primera Guerra Mundial. Pero detrás de la multiplicidad de nombres, de postulados, de conceptos, de escuelas de *vanguardismos*, se descubre, mediante un análisis perspectivo, un vasto fenómeno confluente de búsqueda de identidad. En la población «negra» de Estados Unidos, este esfuerzo de identificación iniciado desde 1895 por William E. B. Du Bois, es justamente conocido con el nombre –no en todas partes aplicable– de *renacimiento*.

Este concepto, según el *Littré* se *toma algunas veces para indicar un vivo movimiento de los espíritus, después de un tiempo de opresión*. ¿No es esto lo que se produce en nuestro hemisferio, en los pueblos y sus intelligentsias políticas y literarias, después de siglos de esclavitud, de colonización, de hibernación sociocultural? Los primeros signos de este «vivo movimiento de los espíritus» comenzaron a manifestarse en Haití, antes de este siglo, con Firmin, H. Price, Janvier, O. Durand y otros; en Cuba, el genio eminentemente sintético de José Martí dio a dicho movimiento un impulso, una intensidad, una apertura insular y continental sin precedentes articulándolo estrechamente a la segunda independencia de nuestra *Madre América*, en el triple plano político, literario y antropológico. De modo mucho menos visceral esta preocupación por la renovación de las actividades intelectuales y artísticas en América Latina conlleva a la originalidad de Rodó, Rubén Darío y los modernistas en general, así como de Enrique José Varona, Justo Sierra, Manuel Díaz Rodríguez, José Vasconcelos, Antonio Caso, Alfonso Reyes, B. Sanín Cano, J. García Monje, y otros pensadores de la zona americana que nos ocupa.

Este espíritu nuevo, en su movimiento insular y continental, tuvo con la Revolución Mexicana un impulso considerable a través de las obras

de los ensayistas, novelistas y poetas del país de Benito Juárez, y, sobre todo, con los prodigios plásticos del muralismo neoazteca, sin duda alguna «la primera manifestación artística de América Latina que haya merecido un lugar de primer rango en el concierto de la cultura universal». De igual modo, en los años veinte y treinta, seis vanguardismos, por lo menos, con fortunas y vicisitudes diversas, se despertaron sobre las escenas literarias y artísticas de la América Latina y el Caribe, a veces dentro de la estela de los vanguardismos europeos y otras independientemente de ellos. Dentro de esta media docena de *ismos*, con poderes desiguales de renovación, que han sido muy bien censados, falta, sin embargo, *el negrismo*. Este tiene su lugar legítimo en el sol de los *americanismos* «a la búsqueda de nuestra expresión».

¿Y la *negritud*, dentro de esas crisis de identidad?

¿Habrá sido esta, sin «sufijación» doctrinal, la máscara de un *ismo americano* más, en medio de la efervescencia de los espíritus?

¿Ha portado ella los signos del renacimiento, por la misma razón que las vanguardias que conocieron los Estados Unidos «negros» y «blancos», el Brasil «mulato», y el resto de las Américas de «uno y otro color»?

¿Habrá caído la *negritud*, más bien, de la panoplia ideológica de míster Próspero?

A la inversa, ¿tendrá ella vínculos de sangre con Calibán?

Hemos hecho a propósito un largo recorrido por los caminos históricos que llevan hasta la negritud, a fin de estar en condiciones, a la hora del saludo y el adiós, de presentarla mejor, viva o muerta, como un cuerpo ardiente del porvenir o como un cadáver célebre, en su estructura como en su función literaria, artística y social.

A la búsqueda de las «fórmulas del americanismo» o de la americanidad

El año 1928 vio nacer simbólicamente, además de a Ernesto Che Guevara, tres obras que ofrecen, como el autor de *El hombre y el socialismo en Cuba*, puntos de orientación decisivos en «la historia de la organización espiritual de nuestra América»: *Así habló el tío*, del negro haitiano Jean Price-Mars; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, del mestizo de indio peruano José Carlos Mariátegui; y *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, del blanco de la tierra dominicana Pedro Henríquez Ureña. Estos tres grandes trabajos abrieron el horizonte al criollismo convergente de los descendientes de africanos, de indios y de europeos de América Latina. Mariátegui supo apreciar en su justo valor el estudio de Henríquez Ureña. El 28 de junio de 1929, publicó en el *Mundial*, de Lima, la nota siguiente:

En Henríquez Ureña se combinan la disciplina y la mesura de crítico estudioso y erudito con la inquietud y la comprensión de animador que, exento de toda ambición directiva, alienta la esperanza y las tentativas de las generaciones jóvenes [...]. Los dos primeros ensayos: «El descontento y la promesa: en busca de nuestra expresión» y «Caminos de nuestra historia literaria», creo tienen lo más esencial del libro. En esos dos nutridos y sólidos escritos, Henríquez Ureña logra un planteamiento de los problemas de nuestra literatura y de su orientación mucho más eficaz, hondo que el que embrolla o vagamente esbozan, sin tan precisos resultados, enteros volúmenes de historiografía y crítica literaria.

El eminente marxista de Perú, conociendo perfectamente la importancia del mestizaje en el metabolismo de nuestras sociedades, anunció proféticamente: «El porvenir de América Latina depende, según la mayoría de los pronósticos del momento, de la suerte del mestizaje.» Sin embargo, es el mismo maestro peruano quien emite sobre la problemática «negra» del continente un juicio que contradice su enseñanza precedente:

> El aporte del negro, venido como esclavo, casi como una mercancía, parece aún más insignificante y más negativo. El negro trae su sensualidad, su superstición, su primitivismo. Él no estaba en condiciones de contribuir a la cultura, sino de obstaculizarla mas bien bajo el influjo áspero y vital de su barbarie.

Pedro Henríquez Ureña, por su parte, cuando examina en su penetrante ensayo las posibles «fórmulas del americanismo», retiene, en su rigor, estrictamente a la *naturaleza*, al *indio* y al *criollo* (blanco). A su lado pasa silenciosamente el aporte africano al criollismo radical latinoamericano. En cuanto a Jean Price-Mars, al dirigirse directamente a los haitianos de un país militarmente ocupado, los invitó a correr valerosamente los riesgos y peligros, sin tutores yanquis o europeos, de una emancipación literaria y artística articulada a las realidades de la haitianidad tributaria, sobre todo, de África. Él subrayó apenas los aportes europeos e indios a la americanidad haitiana.

He acercado a propósito a estos tres grandes espíritus de la América Latina, con el objeto de mostrar la tripe complejidad del camino histórico que nuestros pueblos han recorrido, a veces en la contradicción y la soledad, para llegar, de Toussaint Louverture a Fidel Castro, de Simón Bolívar a Che Guevara, de Túpac Amaru a Salvador Allende, de Tiradentes a Sandino, al nivel al que la Revolución Cubana ha llevado la actual toma de conciencia latinoamericana.

En 1928, en ninguno de estos tres libros maestros que hemos señalado se revelaba el conjunto de las raíces sociohistóricas de nuestra americanidad. Se encontraban allí, paralelamente bien plantados: el tronco «indio» en Mariátegui; el tronco «negro» en Price-Mars; el tronco «blanco-criollo» en Henríquez Ureña. En cada uno de estos tres estudios estaba ausente la unidad históricamente criolla del tronco americano de nuestra común identidad sobre el cual el saber y la ternura de Martí habían aconsejado injertar la sabiduría del mundo. Los descendientes de africanos criollizados y americanizados en las atroces condiciones que se conocen, no podían descubrirse, en 1823, en la *Alocución a la poesía* y las otras admirables *Silvas americanas*, de Andrés Bello; ni en 1845, en el *Facundo*, de Domingo Faustino Sarmiento; ni, en 1872, en el *Martín Fierro* o, en 1879, en *El retorno de Martín Fierro*, de José Hernández; ni más tarde en el negrismo de buena ley, filantrópico y lúcido, de Rubén Darío, de los modernistas y postmodernistas (Poveda, Pichardo Moya, A. Reyes, Vicente Tejera, S. Pichardo, Efraín Huerta, Jorge Luis Borges, y otros); ni aún en José Enrique Rodó, cuyo americanismo se inclinaba más hacia el esteticismo aéreo de Ariel que hacia la sólida realidad del pueblo de Calibán.

Entre los seis nombres centrales que figuran en la escala ideal de los valores establecidos por Henríquez Ureña en su ensayo: Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío, Rodó, soles alrededor de los cuales gira «la historia literaria de la América española», aparte de José Martí, ninguno ha ofrecido una definición de sí, una emancipación del espíritu y de la sensibilidad, que resultasen *a la vez* provechosas a todos los tipos sociales surgidos de nuestra común tragedia colonial. Puede hacerse la misma observación con motivo de las declaraciones de independencia intelectual formuladas en 1823 por William Ellery Channing en su *On National Literature*, y, en 1837, por Ralph Waldo Emerson en su discurso *The American Scholar*. Demándese a los congéneres de Nat Turner qué lecciones de identidad ellos podían recibir, en aquellos años, de esas eminencias de la intelligentsia norteamericana.

El hecho es pues el siguiente: de 1823 a 1928, las declaraciones de independencia cultural del hemisferio –a excepción de las expresadas por José Martí– por justas, brillantes, bienvenidas que hayan sido en sus tiempos, permanecían unilaterales, europeocentristas, casi siempre, sacrificando en todos los casos uno o dos troncos históricos de nuestra nacionalidad. El más sacrificado, olvidado, o, en el mejor de los casos, tratado con una condescendencia divertida, era inevitablemente el tronco *africano*. En estas condiciones, los descendientes de africanos estaban llamados, tarde o temprano, a robar la sal del alfabeto y el fuego de los *ismos* renacientes de Europa y América, en arte y en literatura, para constituir –en inglés, español, portugués, francés, holandés, papiamento, créole– sus propios vanguardismos: las intelligentsias orgánicamente capaces de expresar *desde adentro* las desgracias, las esperanzas, los combates de sus pueblos, con las fuerzas telúricas de las experiencias vividas. Esto es lo que sucedió.

A partir de los años veinte, simultáneamente en los Estados Unidos, en el Caribe, en Brasil, en América Latina en general, un viento de renacimiento comenzó a soplar en los espíritus. No hubo jamás un pannegrismo o una pannegritud constituida en vanguardia única con manifiestos de escuela romántica. Son las antologías las que han dado la ilusión de tal estructuración, a causa de la amalgama y la superposición en los mismos libros, bajo un título genérico (racial), de los autores más diversos. Nuestro gran hermano William E. B. Du Bois lo había dicho: «Los negros no tienen un Sión», ni tampoco una consigna ecuménica como: ¡el año próximo en Dakar! Hubo movimientos paralelos, sin ningún tipo de unión entre sí, que se plegaban en cada país, por una parte a los contenidos y a los contornos nacionales de la cultura y, por la otra a la diversidad de orígenes de clase, de talentos y gustos de los individuos.

En el hemisferio occidental, por orden cronológico, se produjo en Estados Unidos, más precisamente en Harlem, el movimiento del *Renacimiento negro,* alrededor de figuras principales de la nueva intelligentsia, que relevó brillantemente a los Fréderick Douglas, Paul Laurence Dunbar, Booker T. Washington, con los W.E.B. Du Bois, James Welson Johnson, Alain Locke, Claude McKay, Langston Hughes, Countee Cullen, Jean Toomer, Sterling Brown. La mayor parte de estos creadores, sobre todo Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay, habían surgido directamente del pueblo, como las manifestaciones de cimarronería cultural que fueron el *jazz,* los *blues* y los *negro-spirituals.* Esta intelligentsia «de color» sacó del pueblo la vitalidad y la belleza innovadoras de sus producciones. El vanguardismo de estos intelectuales norteamericanos no tuvo nada de burgués, ni de elitista o aristocrático. El campo de análisis de este ensayo no abarca la América del Norte, pero nos parecía necesario evocar de paso, por analogía, el esfuerzo extraordinario de reevaluación del pueblo y de sus formas de autodefensa cultural que fecundó el vanguardismo de los poetas, de los músicos, de los novelistas y ensayistas de los Estados Unidos «negros».

Este proceso de identificación fue tan valioso como la renovación aportada, en las letras y las artes de los Estados Unidos «blancos», por los hombres brillantes de la «generación perdida» (Hemingway, Faulkner, Fitzgerald Tom Wolfe, Dos Passos, entre otros.)

El Renacimiento «negro» es un prodigioso «mañana que brilla como una llama»... y un inmenso arco en la ruta, todavía larga, que deben recorrer juntos los ciudadanos del pueblo que ha producido a John Brown y Frédérick Douglas, Gabriel Posser y Walt Whitman, Emerson y Du Bois, Faulkner y Richard Wright, Hemingway y Langston Hughes.

En Haití: doble herencia de
Así habló el Tío.

Desde 1920, cinco años después del desembarco de los *marines* que recolonizaban Haití, Jean Price-Mars pedía, en sus conferencias, a sus compatriotas de la intelligentsia, que asumiesen la herencia africana, tronco de la haitianidad, que la oligarquía dominante había siempre renegado. Hizo énfasis en la alienación dramática que se produce, consecuentemente, en todo pueblo que menosprecia una parte de los componentes históricos de su conciencia social. La declaración de identidad de Price-Mars fue inmediatamente respaldada por los poetas y escritores que se agrupaban alrededor de *La Revue Indigène:* Emile Roumer, Jaques Roumain, Normil Sylvain, Antonio Vieux, Philippe Thoby-Marcelin, Carl Brouard, principalmente. Tanto los intelectuales de la generación precedente, León Laleau y Stéphen Alexis padre, sobre todo, como los más jóvenes que surgían entonces –Jean F. Brierre, Félix Morisseau-Leroy, Roussan Camille, Anthony Lespès– adhirieron igualmente a este «movimiento indigenista» de resistencia a la ocupación yanqui.

Dentro de este vanguardismo haitiano, el concepto de *negritud* era completamente desconocido; este debía aparecer seis años más tarde, bajo la pluma martiniqueña de Aimé Césaire, en su contexto sociohistórico un poco diferente. Muy pronto se produjeron dos corrientes radicalmente opuestas entre los haitianos que invocaban las lecciones de Price-Mars: una corriente mística, con los hombres de la revista *Les Griots* (François Duvalier, K. G. Jacob, Lorimer Denis, René Piquion, reunidos más tarde por un Carl Brouard «maldito» por el alcohol y la bohemia, un C. Magloire Saint-Aude, todos acimuts del «surrealismo», y un Roussan Camille, desilusionado de sus problemas como de sus primeros poemas. En sus últimos días, Jean Price- Mars, después de haber soportado por largo tiempo que se hiciera un uso insólito de sus ideas, se decidió, en un testamento valiente, a recordar a los «negrólogos» de Haití, que a sus ojos de historiador y de sociólogo serio, la «cuestión social» haitiana «reside en la oposición que hagan los desposeídos, los «proletarios» –de cualquier color que sean– contra aquellos –del color que sean– que son favorecidos por la fortuna y que los explotan, extrayendo beneficios exorbitantes de su trabajo».

Price-Mars precisó que la situación de Haití en 1967 era el resultado de un proceso histórico que se había desarrollado de 1804 a 1915:

> Después de esta laboriosa gesta (la independencia de Haití), la nación haitiana se presentaba al alba de su existencia cargada indistintamente por dos categorías diferentes de habitantes: por una parte, los favorecidos por la fortuna y el poder, que formaban la clase dirigente, compuesta tanto por negros como por mulatos –como lo hemos demostrado más arriba–, y por la otra, por una

inmensa mayoría compuesta por destajistas, obreros no especi-
lizados, desempleados de todos los colores y por la gran masa de
trabajadores rurales además de la cantidad innumerable de campe-
pesinos. Esto es, en mi opinión, lo que ha constituido la cuestión
social (subrayado por J. P. M.) de 1804 a 1915.

Es lo que Jacques Roumain sostenía, en otros términos, desde 19
(es decir, treinta y dos años antes de Price-Mars) en un breve estudio
de veinte páginas intitulado: *Análisis esquemático 32-34*. En este tex
Roumain realiza un análisis correcto de las fuerzas en lucha den
de la sociedad haitiana y

> estableció [según Gerard Pierre-Charles] en términos científicos
> el concepto de las clases sociales, concepto blanqueado u obscu-
> cido, en los dos casos despojado de su contenido por el hecho
> consecutivo a los orígenes mismos de la nación, de que el pre-
> juicio del color ha constituido una de las manifestaciones más evi-
> dentes del antagonismo de clase en Haití.

Roumain, insistiendo sobre la importancia excepcional de la cuestión
de la «máscara bajo la cual los políticos negros y mulatos quisieron
escamotear la lucha de clases», enfatiza la esencia económica de la
noción de clase, de donde irradia la superestructura ideológica y «sen-
mental» del prejuicio de la epidermis. A partir de ahí, denuncia el
desprecio imbécil de los mulatos» y formula una advertencia que va a
tomar un aire profético desde 1946, y sobre todo en estos últimos años
de gesticulación negricida sobre la escena histórica de Haití.

Jaques Roumain, en su obra de novelista, poeta, ensayista, etnólogo,
líder político, mantendrá hasta su prematura muerte una interpretación
correcta de los hechos de clase y de «raza» dentro de la historia de
la sociedad haitiana. Él supo establecer, como lo harían después de su
muerte los mejores herederos de su ideología, la relación histórica
que existe entre la opresión económica y la iniquidad racial. En 19
Roumain publicó un ensayo sobre las «Quejas del hombre negro»,
hace suponer que de no haber muerto a los treinta y siete años, hubie-
ra, sin duda, fundado una rigurosa antropología científica del Caribe
(y, quizás, de toda la América Latina):

> [...]Los slogans sobre la protección de la mujer blanca –escribe
> Roumain–, la irremediable inferioridad de la raza negra, la mi-
> sión del hombre blanco, esta misión que Kipling llamó, con su
> imperturbable humor imperialista, una carga, *the white man's bur-*
> *den* (la carga del hombre blanco, subrayado por J. R.), disimulan
> un egoísmo de clase rapaz y sin escrúpulo; y, en fin, que el pre-
> juicio de raza manejado, a la vez, como instrumento de división
> de diversión y de derivación, permite el avasallamiento ejercido
> por grandes capas de la población blanca de Estados Unidos.

Es, quizás, Roumain quien ha dado hasta el momento la mejor definición que se conoce del prejuicio racial:

> Es imposible ver, dice él, en el prejuicio de color otra cosa que una expresión ideológica del antagonismo de clases, el cual refleja, por su parte, las contradicciones del sistema de producción. Es esta doble imbricación dentro de la infraestructura económica lo que hace molesto, para un observador superficial, el análisis de un fenómeno que parece, a primera vista, depender únicamente de la sicología.

Al final de su brillante estudio, Roumain invita a todos los oprimidos negros y blancos a preparar juntos, sobre las ruinas de las discriminaciones que el capitalismo ha fomentado, una nueva *Abolición de la esclavitud* (racial y salarial) para «la reconstrucción del mundo». El mismo año 1939, muy fecundo para la historia de su espíritu, él expresará, en verso, ideas similares en un poema con acento épico, titulado «Madera de ébano.» En este texto capital Roumain, pasará revista a la terrible aventura de la trata y de la colonización, y rebasando las ideas afectivas acerca de la «condición negra», deja caer el arco y las flechas de la negritud de Philoctete y de Pyrrhos, para, más allá de los encantos mórbidos de la conciencia desgraciada, proclamarse, en cuerpo y alma, miembro de «la raza universal de los oprimidos»:

Africa yo he guardado tu memoria Africa
tú estás en mi
como el rascajo en la herida,
como un fetiche tutelar en el centro de la aldea
haz de mi la piedra de tu honda
de mi boca los labios de tu llaga
de mis rodillas las columnas rotas de tu asiento
SIN EMBARGO
Yo sólo quiero ser de vuestra raza
obreros campesinos de todos los países
[...]
Como la contradicción de los rasgos
se resuelve en la armonía del rostro
proclamamos la unidad del sufrimiento
y de la rebelión
de todos los pueblos sobre toda la superficie de la Tierra
y mezclamos el mortero de los tiempos fraternales
con el polvo de los ídolos.

(Bruselas, junio de 1939)

Sólo un espíritu que domina perfectamente la dialéctica de la historia colonial podía, en una de las más bellas frases líricas del siglo XX,

expresar y rebasar filosóficamente el concepto racial. En un mismo movimiento de orgullo y generosidad, él supo sintetizar «en un canto de todos y para todos» la trágica experiencia de clase y de *raza* que el desarrollo de la economía de mercado hizo vivir a los africanos (subsaharianos) y a sus descendientes del continente americano.

Otra negritud de las Antillas

El movimiento martiniqueño, guadalupeño, guyanés, de la *negritud* poco más o menos contemporáneo del renacimiento haitiano que comenzó en 1928 con *Así habló el Tío* y *La Revista Indígena*, es un vanguardismo que, sin embargo, no se mezcla con el de Haití. El mismo se forma orgánicamente en París, donde sus animadores hacían estudios superiores: Etienne Leró, Jules Monnerot, René Ménil, Aimé Césaire, León Damas, Léonard Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajous, originario de los Cayos, Haití), a los que se unieron dos años después los estudiantes africanos: Leópold Sedar Senghor, Osmane Socé, Birago Diop, los tres de Senegal. En sus comienzos –y, quizás, hasta su dispersión a causa de lo guerra de 1939—, éste fue un grupo ideológicamente muy heterogéneo, donde figuraban un marxista de estricta disciplina, como René Ménil, y un Jules Monnerot, que debía conocer una evolución diametralmente diferente. Estos jóvenes intelectuales crearon (además de la *Revista del Mundo Negro*, publicación bilingüe con Andrée Nardal y Sajous, en la que colaboraron Jean Price-Mars, Alain Locke, Claude McKay, Félix Eboué, René Maran) dos publicaciones igualmente efímeras: *Legítima Defensa* (1932) y *El Estudiante Negro* (1934). Con armas diferentes (marxismo, surrealismo, freudismo, sin contar las apelaciones a la etnología de los Frobénius, Delafosse, Georges Hardy, Robert Delavignett, Théodore Mond), estas revistas abrieron un fuego de artillería pesada dirigido, al mismo tiempo, contra «el mundo capitalista cristiano burgués y contra la opresión colonial y el racismo». Enfrentándose al absurdo de un mundo donde, desde hacía diez años, el fascismo de Benito Mussolini envilecía la Italia de Dante, de Giordano Bruno, de Leonardo da Vinci y de Antonio Gramsci; donde Adolfo Hitler estaba a punto de lanzar la bestialidad nazi sobre Alemania y Europa, ocho jóvenes intelectuales de la Martinica publican un texto explosivo: *El Manifiesto de Legítima Defensa*, donde tomaron posición abiertamente en el plano político y cultural:

> El Partido Comunista (Tercera Internacional) está jugando en todos los países la carta decisiva del «Espíritu» (en el sentido hegeliano de este término). Considerar, por difícil que sea, su derrota, será para nosotros el definitivo «no puedo más». Nosotros creemos, sin reserva, en su triunfo, porque declaramos nuestra filiación con el materialismo dialéctico de Marx, sustraído a toda interpretación tendenciosa y victoriosamente sometido a prueba por Lenin: estamos dispuestos a confrontarnos sobre este terreno con la disciplina que exigen las convicciones semejantes. En el plano concreto de los modos figurados de la expresión humana, aceptamos igualmente sin reserva el surrealismo al cual –en 1932– nosotros ligamos nuestro devenir. Y remitimos a nuestros lectores a los dos Manifiestos de André Breton, a la obra completa de Aragon, de André Breton, de Tristan Tzara, respecto de la cual debemos decir que es una verdadera vergüenza que en nuestros tiempos esta obra no sea más conocida por el mundo de habla francesa. Y buscamos en Sade, Hegel, Lautréamont, Rimbaud, por no citar más, todo lo que el surrealismo nos ha enseñado a encontrar allí. En cuanto a Freud, estamos dispuestos a utilizar la inmensa máquina para disolver la familia burguesa que él ha puesto en movimiento. Nosotros tomamos el camino infernal de la sinceridad [...]. Cuando el proletariado negro, succionado en las Antillas por una mulatada parásita vendida a los blancos degenerados, consiga, rompiendo ese doble yugo, el derecho a comer y a la vida del espíritu, a partir de ese día solamente existirá una poesía antillana.

Este manifiesto de identificación del Caribe colonizado (francófono), rápidamente ahogado por la policía, encontró ecos, dos años más tarde, en *El Estudiante Negro*, que dirigían Césaire y Senghor:

> La historia de los negros es un drama en tres episodios. Los negros fueron primero esclavizados («idiotas y brutos») se decía... Después se les miró con una mirada más indulgente. Se dijo «ellos valen más que su reputación». Y se trató de formarlos, se les asimiló. Ellos fueron a la escuela de los amos; «niños grandes», se decía, porque sólo el niño se encuentra perpetuamente en la escuela de los amos [...]. Los jóvenes negros de hoy no quieren ni esclavitud ni asimilación. Ellos quieren la emancipación. «Hombres», se les dirá, porque sólo el hobre marcha sin preceptor por los grandes caminos del pensamiento.

A propósito de estos dos textos significativos del estado del espíritu de la intelligentsia antillo-africana de los treinta, André Lucrèce hizo la siguiente y muy justa observación:

> Una característica común a estos dos discursos es la falta de dominio del arma teórica que constituye el materialismo histórico. *Legítima Defensa* lo consideraba, como el arma principal. *El Estudiante Negro* pretendía solamente utilizarlo. Como quiera que sea, sometido a los azares de la «literatura», el materialismo histórico no apareció en absoluto como sistema general; ningún estudio riguroso de la sociedad martiniqueña ni de las relaciones co-

loniales se trabajó en estos dos textos. En cambio, el descubrimiento de África por estos jóvenes estudiantes antillanos desempeñó, al mismo tiempo, un papel revelador y destructor del sistema ideológico asimilacionista. Y allí se despeja el papel fundamental jugado por la etnología en el nacimiento de la ideología de la negritud. Los estudiantes martiniqueños descubrieron en esta época la obra de Léo Frobénius quien, después de llevar a cabo múltiples expediciones, redactó una obra importante, la cual constituyó un mentís riguroso a las tesis colonialistas, a la par que rehabilitaba la historia y la obra cultural y artística africana. Tampoco ignoraban *Las tribus de Rameau Lobi*, de Marcel Griaule, que conocían tan bien como las enseñanzas de Delafosse. Se trataba de una revelación para los jóvenes intelectuales antillanos, quienes, de discurso en discurso, lograban nuevos aportes subversivos para su conocimiento de África. Porque su primer «conocimiento» de la sociedad africana estaba fundado en la experiencia de una sociedad martiniqueña cuya población, en su gran mayoría, es de origen africano, y cuya cultura ha integrado los elementos manifiestos de África. Sin embargo, «la realidad africana» en la sociedad martiniqueña es, sobre todo, la denigración sistemática de todo rasgo cultural que recordase, en su manifestación, los orígenes africanos; África, en esa sociedad, es sinónimo de barbarie, símbolo de un pasado esclavista vergonzoso; lo es también por medio de la representación del negro, la imagen del vicio, la holgazanería, la ignorancia, de la propia decadencia. Hijos de una burguesía de color, los redactores de *Legítima Defensa* y de *El Estudiante Negro* estuvieron sometidos, necesariamente, en su juventud, a la lógica representación de tal ideología.

Es en este contexto (con las tres hipotecas: etnología, freudismo, surrealismo, en las que la negritud se enredó, con las nociones acopladas confusamente allí de amo/esclavo, blanco/negro, razón/emoción, clase/raza, cultura/civilización, Próspero/Calibán, que se articula un vanguardismo antillano y africano alrededor de la brillante troika formada por Aimé Césaire, León Damas y Leópold Sedar Senghor.

¿De dónde proviene esa palabra sagrada –concepto de *negritud*?

Césaire, quien la empleó por primera vez en *El Estudiante Negro*, responde:

> [...]Como en las Antillas se sentía vergüenza de ser negro, se buscaba todo tipo de perífrasis para designar a un *negro*. Se empleaba la palabra *noir* en lugar de *nègre*, se decía un hombre moreno y otras tonterías por el estilo [...] tomamos, pues, la palabra *nègre* como una *palabra reto*. Era un nombre de desafío. Era un poco la reacción de un joven encolerizado. Como había vergüenza de la palabra *nègre*, pues retomamos la palabra *nègre*. Debo decir que cuando fundamos *L'Estudiant Noir*, yo quería en realidad llamarlo *L'Etudiant Nègre*, pero hubo una gran resistencia por parte del círculo antillano [...]. Algunos pensaban que la palabra *nègre* era demasiado ofensiva, demasiado agresiva; fue entonces que me tomé la libertad de hablar de *negritud*. Había en nosotros una voluntad de desafío, una afirmación violenta en la palabra *nègre* (negro) y en la palabra *negritude* (negritud).

No era la primera vez que en América un nombre peyorativo y ofensivo en su origen perdía, a los ojos del oprimido, su acepción injuriosa, para regresar, como un boomerang, a la cabeza del opresor, desempeñando, a menudo, una función de reparación y de justicia. La palabra *gaucho* en la América de la Plata había conocido una suerte parecida. Igualmente, la palabra *mambí*, antes de «ser una palabra esencial en la historia y en la sensibilidad cubanas», significaba «malo, ruin». Según el gran erudito cubano José Luciano Franco, «mambí es una palabra de origen *congo* que significa ídolo o fetiche. Se aplicaba en Santo Domingo a los negros cimarrones que huían de la crueldad de la esclavitud, y en Cuba, durante las guerras de independencia, los militares españoles calificaban con este nombre a los cubanos rebeldes que luchaban por la liberación nacional».

Es la adquisición de la identidad por una inversión del lenguaje del amo, es el momento en que con Aníbal Ponce, Edward K. Brathwaite, Césaire, G. Lamming, Retamar, Calibán decide, sin vergüenza, asumir su «sangre caribe», su canibalismo, su *calibanidad* combatiente: «Porque nosotros los detestamos, a ustedes y a vuestra razón, proclamamos nuestro parentesco con la demencia precoz, con la locura llameante, con el canibalismo tenaz», exclamaba Césaire, en 1939, en su *Cuaderno de un retorno al país natal*.

Es la misma dialéctica que ha llevado al árabe a asumir su *bicoterie*, al cubano su *mambisismo*. Es una manera de incitar el escándalo en la propia semántica de Próspero; es servirse de su semiología colonial como de una dinamita que hace saltar desde adentro sus señales envenenadas. Frantz Fanon ha dado una bella explicación de este fenómeno, en *Los condenados de la tierra*:

> El lenguaje del dominador desuella a menudo los labios. Volver a encontrar su pueblo es, a veces, en este período, el de la liberación nacional, querer ser negro, no un negro como los otros, sino un verdadero negro, un negro perro, tal como lo quiere el blanco. Volver a encontrar su pueblo es hacerse «bicot», hacerse lo más indígena posible, lo más desconocido, es cortarse las alas que se habían dejado crecer.

Cuando no se comprende esta dialéctica de transición, sobre el trayecto de la toma de conciencia, en una etapa de la crisis de identidad, se cree que el colonizado quiere darse un baño de «primitivismo», mediante un retorno a la «selva natal». Se habla, entonces, de rechazo global de los «valores de la civilización occidental», se los acusa de condenar «la lógica y la razón» en nombre de quién sabe qué «cosmovisión exclusivamente negra». De esta intención acusó un día el profesor Georges Robert Coulthard a Aimé Césaire. Dejemos al autor del *Discurso sobre el colonialismo* declarar él mismo, en la barra, en respuesta a esta injusticia de especie europeocentrista:

> Lautréamont, Rimbaud, eran la gran revelación para muchos de los poetas de mi generación. Debo decir, también, que yo no reniego de Claudel [...]. Yo no reniego de las influencias francesas. Quiéralo o no, yo soy un poeta de expresión francesa, y es evidente que la literatura francesa me ha influido. Pero, si hay algo en que insisto mucho es en que ha habido, a partir de los elementos que me han sido aportados por la literatura francesa, ha habido en mí, al mismo tiempo, un esfuerzo por crear una lengua nueva, capaz de expresar la herencia africana [...]. Yo estaba presto a acoger el surrealismo porque éste era un instrumento que dinamitaba el francés. Él lo trastornaba todo [...].

Por otra parte, en respuesta a la pregunta precisa de Lilyan Kesteloot «Me gustaría saber cómo se sitúa usted hoy día con respecto a la negritud», Césaire vuelve a poner muchas cosas en su lugar:

> Es un hecho evidente: la negritud ha acarreado peligros, esta ha tendido a devenir escuela, iglesia, teoría, ideología. Yo estoy por la negritud desde el punto de vista literario y como ética personal pero estoy contra una ideología fundada en la negritud. Yo no creo en absoluto que la negritud resuelva todo; en particular, estoy de acuerdo en ese punto de vista con aquellos que critican la negritud en cuanto a ciertos usos que se han podido hacer de la misma cuando una teoría, digamos literaria, se pone al servicio de una política, yo creo que se hace infinitamente detestable. [...]. Si la negritud consiste en vaticinar, pues bien no, porque yo creo efectivamente que existe la lucha de clases, que hay otros elementos, que hay elementos filosóficos, etc., que deben determinarnos. Yo rechazo absolutamente una especie de pannegrismo idílico a fuerza de confusionismo; tiemblo de pensar que yo pudiera ser confundido en nombre de la negritud... Yo no quiero en absoluto que la negritud se convierta en un inmenso agregado donde sólo Dios reconocerá a los suyos; yo me niego totalmente a considerarme, en nombre de la negritud, el hermano del Sr. François Duvalier, para citar sólo los muertos, y de otros siniestros personajes que me hacen erizar el pelo de la cabeza. Ni aún a nombre de la negritud, considero que tengamos nada que hacer juntos. Por consiguiente, yo no rechazo a la negritud, pero la miro con un ojo extremadamente crítico. Y en la crítica hay mucho de lo que quiero decir, a saber, lucidez y discernimiento. Y no se confunda todo. Además, mi concepción de la negritud no es biológica, es cultural e histórica. Yo creo que siempre hay un cierto peligro en fundar cualquier cosa sobre la sangre que se porta, las tres gotas de sangre negra. [...]. Yo creo que es malo considerar la sangre negra como un absoluto y considerar a toda la historia como el desarrollo a través del tiempo de una substancia negra que existiría previamente a la historia [...]. Si hacemos esto caeremos en un gobinismo invertido. Y eso me parece grave. Filosóficamente eso me parece insostenible.

Mucho antes de este importante enfoque de Césaire, la negritud había sido sometida a toda suerte de acosos. No se pueden olvidar las bien fundadas críticas dirigidas a la negritud por Frantz Fanon, tanto en *Piel negra, máscaras blancas* como en *Los condenados de la tierra*; a René Ménil, ya sea en *Legítima Defensa* (1932), en *Trópicos* (1941), o también en la revista *Acción*, durante los últimos años, debemos, quizás, algunos de los estudios más esclarecedores que se han dedicado en el mundo a los problemas de la descolonización sociocultural de los pueblos de América y África:

> Una cultura –hizo observar Ménil– no se construye sobre la mentira y la recitación de frases aprendidas en los libros escritos, además por otro pueblo y que, a veces, son un insulto para el hombre que las recita. La cultura antillana pasa por esta toma de conciencia y el sentimiento racial es en ella un elemento necesario. Ella pasa por una depuración en la conciencia antillana de los errores, de las mentiras y de las tradiciones ligados a la vida colonial.
>
> Yo he dicho *sentimiento racial* [subrayado por René Ménil] –conquista de los valores liberadores que marcan un momento de la lucha política de los colonizados contra la opresión colonial. Es la aceptación sin complejos de nuestra pertenencia racial. Es, más exactamente, el orgullo racial enfrentado al racismo blanco de los colonos. El sentimiento racial es una etapa necesaria, una experiencia histórica, a través de la cual debe pasar el antillano, el hombre de color colonizado, para estar bien apoyado dentro de sí mismo en su enfrentamiento con el mundo del imperialismo. Yo no he dicho *negritud*. [subrayado por R. M.]. Sin querer extenderme sobre esta distinción, conviene hacer notar que existe entre el sentimiento racial y la negritud toda la distancia que separa al hecho dado en la experiencia concreta, de la teoría elaborada según las conveniencias del teórico. Nosotros retenemos el hecho

(el sentimiento racial), teniendo cuidado de no hipotecar el porvenir de nuestras sociedades mediante concepciones teóricas elaboradas (la negritud) que dependen de opciones filosóficas y políticas implícitas.

La necesidad en cada negro colonizado del orgullo de la raza es una existencia y una verdad sobre las cuales nadie puede tener la menor duda. La poesía, se ha dicho, va siempre delante de las sociedades. Es la gloria de los poetas antillanos y haitianos (Césaire, Desportes, Glissant, Gilbert, Gratiant, Jacques Roumain, y otros) el haber estado entre los primeros en cantar la realidad de la raza negra en el mundo colonial francés. Ellos han puesto la primera piedra del edificio a levantar –la personalidad antillana.

Hay que señalar, también, los trabajos de Henri Bangou, historiador y ensayista de Guadalupe, quien procedió a una evaluación crítica de la *negritud:*

> Es absolutamente imposible separar la obra de Césaire, su negritud, de un compromiso total en el plano político, tanto con la descolonización en general como con la liberación de los pueblos oprimidos. Desde este punto de vista, la negritud de Senghor es totalmente diferente, ella es formal, y mística, y, por consiguiente, desmovilizadora y también racista en la medida en que hace creer que existen rasgos esenciales del negro en oposición a los rasgos distintivos del blanco.
>
> No hay nada de esto en Aimé Césaire o en Jacques Roumain, en Price-Mars o en Depestre. Otro malentendido que debe aclararse: la negritud de Césaire no tiene nada que ver con la autosatisfacción masoquista, con una especie de retorno beato al pasado, una suerte de primitivismo que no tardaría en hacer de los pueblos liberados nuevas víctimas de las naciones desarrolladas, si tuvieran que pasarse el tiempo cantándole al alma negra y al comunismo primitivo agrario. Golpearse el pecho todo el día diciendo «yo soy negro» no es una creación de valor. Ella no tiene tampoco nada que ver con un africanismo inmoderado en el cual Césaire ha sucumbido alguna vez, aun cuando, afortunadamente, su obra se ha cuidado bien de no caer en eso.

En la introducción a su libro sobre las *Ideologías de las independencias africanas,* Yves Bénot ha dicho lo esencial acerca de las relaciones que existen en el continente africano entre las intelligentsias y la toma de conciencia de la identidad nacional de África. Se trata de un cuadro histórico que resulta, en otros sentidos, más complicado que el de América Latina y el Caribe.

Dados los factores de balkanización que la Europa colonial ha implantado en África, las rupturas brutales que ella ha provocado en el metabolismo histórico de esos países «negros», las intelligentsias políticas y culturales tienen que hacer un esfuerzo ideológico más complejo para lograr una toma concreta y eficaz sobre las estructuras de la sociedad y de la cultura.

Pero este proceso está en marcha desde hace varios años, a través de las experiencias de diversos países que muestran que la nueva África, como el *nuevo mundo* americano, está comprometida irreversiblemente en la vía de su definición y la conquista de sí.

Desde 1969, en ocasión del Primer Festival Panafricano en Argelia, se pudo asistir a discusiones acerca de la negritud, a través de las tomas de posición de numerosos hombres de cultura africanos. Tres años después de los debates de Argelia, Stanislas Spéro K. Adotévi, en un panfleto famoso, habló de la etnología y de la negritud en estos términos:

> No ha sido la etnología –dijo él–, la que ha revelado a los pueblos colonizados sus culturas. Es la resistencia de esos pueblos a la dominación extranjera la que ha provocado la toma de conciencia etnológica del sistema colonial. [...]. No hay felicidad posible fuera de la conciencia armada de nuestros pueblos en la lucha que deben llevar por el rescate total de nuestro continente.

Mario Benedetti, que asistió al Primer Festival Panafricano celebrado en Argelia, hizo un balance del encuentro:

> ¿Qué es, después de todo, la negritud –preguntó. El creador del término, el poeta antillano Aimé Césaire, le dio una definición mediante la negación: «La negritud no es ni una torre ni una catedral.» Su gran defensor actual, Léopold Sedar Senghor, para quien la negritud es una ontología y también un mesianismo, trató de definirla positivamente, pero el resultado es la abstracción siguiente: «La negritud es el conjunto de los valores de la civilización –culturales, económicos, sociales, políticos– que caracterizan a los pueblos negros.» Sartre, Fanon, Mphahlele, Depestre, Sékou Touré y otros autores que combatieron la negritud reconocen, sin embargo, la importancia que tuvo esta toma de posición como primer síntoma de rebelión, como primera búsqueda de una identidad. Son las derivaciones actuales la que han transformado la negritud (a causa de las hábiles desviaciones efectuadas por Senghor) en un elemento importante del neocolonialismo. Yo creo, por mi parte, que la negritud, en su estado actual, es para África lo que el estructuralismo es para la Europa blanca. Sartre ha dicho del estructuralismo «que es el último dique que la burguesía puede

aún construir contra Marx» (revista *L'Arc*, no. 30, París, 1966). Yo tengo la impresión de que la negritud, como el estructuralismo, es una última tentativa desesperada de escamoteo de las opciones y de los temas fundamentales de la vida política contemporánea.

Para comenzar a «ser América»

Nosotros no hemos hablado de Brasil: este es, dentro del panorama histórico americano, todo un mundo *sui generis*, que demandaría un estudio dedicado sólo a él. Allí también, con coordenadas nacionales diferentes, el sentimiento racial se expresó en las letras y en la arte, del formidable Aleijadinho a Jorge Amado, de Luis Gama a Jorge de Lima; de Machado de Assís a José Lins do Rego; de Tobías Barreto a Raquel de Queiroz; de Castro Alvez a Guimarães Rosa, de Euclides da Cunha a Gilberto Freyre. Este último marcó con *Casa Grande e Senzala* (1933), una etapa decisiva en la toma de conciencia de la identidad brasileña y tuvo una gran resonacia en las letras del país. Nosotros remitimos al lector a los trabajos de Antonio Cándido, de Roger Bastide, a los estudios de Florestán Fernández (y de la escuela sociológica de São Paulo: F. Fernández, Bastide, F. H. Cardoso, O. Ianni, Costa Pinto, y otros), quienes, al colocar el conocimiento de las relaciones acopladas de clase/raza en el contexto brasileño e internacional, han renovado completamente los métodos puramente etnológicos de Raymondo Nina Rodrigues o de Arthur Ramos.

El Brasil ofrece en América el caso singular donde muy precozmente, desde el siglo pasado, los lectores negros y blancos, a pesar de la existencia de la «supremacía blanca en el país», tenían autores nacionales que les ofrecían una imagen confiable de la brasileñidad, de Cruz e Souza a Vinicius de Morães o a Thiago de Melo, de Lima Barreto, F. Octaviano, a Graciliano Ramos. Y dentro de esta óptica, se puede notar un proceso profundo de homogenización de los sentimientos y de las ideas de Brasil, que va del romanticismo de José de Alençar, Manuel Antonio de Almeida, al vanguardismo modernista de Oswald de Andrade, Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade, Mario de Andrade, entre otros.

Pero ningún autor contemporáneo brasileño nos parece tan representativo de la identidad o de la historicidad de la conciencia brasileña como, con sus acentos y sus tensiones novelescas propias, João Guimarães Rosa y Jorge Amado. En estos dos escritores, el rebasamiento de la noción acoplada clase/raza, tanto como la del *mulatismo* u otra variante de connotación racial, desembocan con fuerza en lo trágico y lo alegre, lo picaresco y lo maravilloso de *todo hombre americano*, apresado en sus sueños y en sus más humildes realidades del día y de la noche.

Alejo Carpentier, el gran escritor cubano, por la maestría a la que ha llegado en sus novelas, pertenece igualmente a este grupo de creadores latinoamericanos sin «raza» que, simplemente, drenan en sus producciones las expresiones de la americanidad, donde todos los tipos sociales de nuestro metabolismo histórico se reconocen intensamente en la cálida fraternidad universal de la obra de arte. Hay ya un magnífico cuerpo literario, donde los lectores «negros», «blancos», «indios» o «mestizos», todos acimuts, pueden olvidar los mitos raciales que han enjaulado a los hombres y las mujeres de América; se encuentra allí, simplemente, alegremente, el alimento necesario para el espíritu y el corazón humanos en busca de justicia, de alegría, de paz, de belleza y de amor, y, quizás, de un poco de locura lúdica, romántica o quijotesca...

Estas consideraciones generales concernientes a la americanidad de los mejores autores de nuestro mundo conducen directamente al hombre que ha asumido, con el máximo de justicia y de gracia, el *criollismo* esencial del Caribe y de la América Latina: Nicolás Guillén. No hay un negrismo de Guillén (como tampoco de Martí). Retamar estaba en lo cierto cuando declaró que el sentimiento racial bien integrado por Guillén a la cubanidad –a la esencia histórica del país– no ha sido un *modo literario*, sino un *modo de ser* cubano, antillano, americano.

En efecto, lo que distingue más preciosamente al arte de Nicolás es la justeza constante con la que ha sabido proyectar en la órbita de la revolución social un modo de vivir plenamente, claramente, líricamente, los valores radicales de nuestra americanidad. Al nivel de la gran creación poética, Guillén volvió a encontrar, con los recursos *aplatanados* de Góngora y de Lope, el metabolismo secreto del *son*, el sabor y la sabiduría del genio popular. «Poeta de la síntesis», ha dicho A. Melon de Guillén, original, sincera y fuerte, nosotros comenzamos a ser *Amé-* de este poeta soberano. Se trata de una hazaña poco común, completamente excepcional, de crítica, basada en los ensayos que Marinello, Augier, Noël Salomón, Mirta Aguirre, E. Martínez Estrada, Retamar, Claude Couffon, Robert Márquez y otros han dedicado a la obra de Guillén.

Ya en 1931, Emilio Ballagas tuvo la impresión justa: «Con la poesía de Guillén, original, sincera y fuerte, nosotros comenzamos a *ser América*»... Seis años después, en 1937, Juan Marinello fue también a lo esencial de la poesía de Guillén: «un hecho americano» por excelencia.

> El verso de Guillén, dijo Marinello, cumple ese deseo, es parte de nuestra carne porque encontramos en él nuestro ayer, nuestro presente y nuestro mañana. Este verso, esta rara y ajustada expresión, es un hecho americano del más amplio significado, porque es un triunfo definitivo del mestizaje antillano. Adviértase el tamaño de esta ocurrencia: Guillén es el más cubano de cuantos artistas pudieran imaginarse, el más *pueblo* de los poetas de las islas y, al propio tiempo, el que da una expresión más genérica y

universal, el que logra, por la posesión de la Europa más cercana una resonancia más fiel y más actual [...]. ¿Cómo si no por la vía del mulatismo puede lograrse esto? [...]. Nuestras masas de blancos, indios y negros –agobiadas todavía por la soldadesca y el pintoresco turismo que Guillén denuncia y sacude –encuentran ahora, por la acción de un poeta grande, los relieves más eficaces de su propia voz.

Es a esta altura que hay que leer y entender la palabra americana de Guillén. Con él, no se trata de un ismo efímero: romanticismo, negrismo, son transmutados en el devenir lírico de la cubanidad. La renovación aportada por Guillén en las letras del contiente es solamente comparable, *mutatis mutandis*, a la americanidad profundamente renovadora de los Aimé Césaire, Pablo Neruda, Jorge Amado, César Vallejo, Juan Rulfo, Julio Cortázar, Alejo Carpentier, João Guimarães Rosa, Carlos Fuentes y Gabriel García Márquez.

Guillén, por sí solo, es un *vanguardismo* en el que todos los tipos sociales de Cuba y el Caribe encuentran donde apagar su sed de justicia y belleza. La poesía de Nicolás Guillén, desde el célebre ¡Hemos llegado! del poema «Llegada», es un esfuerzo, coronado de éxito, de rehabilitación del cuerpo y del espíritu de Nuestra América.

Guillén ha podido realizar esta doble transmutación de identidad porque él es del país de José Martí. En la patria de Guillén, del *mambisismo* de 1868-1895 al movimiento obrero de Mella y de Martínez Villena; de Céspedes a Jesús Menéndez; de Máximo Gómez a Lázaro Peña; de Antonio Maceo a Fidel Castro, la *cuestión nacional cubana*, a pesar de las vicisitudes graves de su larga marcha de cien años, siguió un proceso social de transmutación de los valores de la etnia y de la cultura, hasta la acción, decisivamente unificadora, de la actual renovación histórica en que el pueblo de Martí y los pueblos de su continente comienzan, ya no sólo al nivel de la poesía, sino al de la vida real, a «ser América».

Cuando Calibán se despierta

En 1948, Jean-Paul Sartre escribió, para una antología de poesía preparada por Léopold Sedar Senghor, un prólogo magistral, que ha permanecido célebre hasta hoy, bajo el título de *Orfeo negro*. El discurso de Sartre estaba articulado sobre tres postulados fundamentales que aclaraban la significación histórica de la noción de *negritud:*

> 1) El negro, como el trabajador blanco, es víctima de la estructura capitalista de nuestra sociedad; esta situación le revela su estrecha solidaridad, más allá de los matices de la piel, con ciertas clases de europeos oprimidos como él; ella incita a proyectar una sociedad sin privilegios, donde la pigmentación de la piel será considerada como un simple accidente. Pero, si la opresión es una, ella se hace circunstancial de acuerdo con la historia y las condiciones geográficas: el negro es la víctima de esto, en calidad de negro, a título de indígena colonizado o de africano deportado. Y puesto que se le oprime en su raza y a causa de ella, es primeramente de su raza que él debe tomar conciencia [...]. Insultado, avasallado, él se yergue, recoge el nombre «negro» que le han tirado como una piedra, se reivindica como negro, frente al blanco, en su orgullo.
>
> 2) En efecto, la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento no es suficiente por sí mismo, y los negros que se sirven de él lo saben muy bien; ellos saben que él tiende a preparar la síntesis o la realización de lo humano en una sociedad sin razas. De modo que la negritud deberá destruirse; ella es paso y no resultado, medio y no fin último.
>
> 3) ¿Qué sucederá si el negro, despojándose de su negritud en beneficio de la revolución, quisiera ser considerado en lo sucesivo solamente como proletario? ¿Qué sucederá si no se deja más que de acuerdo con su condición objetiva? [...]. ¿Se agotará la fuente de la poesía? ¿O coloreará el gran río negro, a pesar de todo, al mar completo en el que desemboca?

La verdad de este bello texto de Sartre estaba construida alrededor de estos tres ejes principales. Al plantearlos, en 1948, en medio de un Occidente cristiano, entonces unilateralmente infectado de racismo, el autor de *Palabras* analizaba correctamente el drama histórico de los pueblos del África Occidental y de sus descendientes dispersos en las Américas. Sartre tenía razón al manifestar que la toma de conciencia de los negros colonizados había sido preparada, entre los años veinte y los años cuarenta, por movimientos de identidad paralelos, que dieron en sus manifiestos un lugar considerable a la noción de *raza*. Sartre demostró cómo el proletariado negro estaba doblemente alienado: como ser de cuya fuerza de trabajo se apropian y como ser a cuyo pigmento se da un sentido peyorativo, haciendo de su color de hombre (azar objetivo de la historia) un fetiche social, una *esencia* maléfica. Sartre veía en las producciones líricas de los poetas negros de expresión francesa, la preocupación común de rebasar esta doble alienación, bajo sus aspectos acoplados de clase/raza.

En efecto, en 1948, ¿qué se descubría en Occidente dondequiera que se posara la vista? Pueblos negros sacando del fuego las castañas destinadas a las oligarquías coloniales «blancas». En las Américas como

en África, el Orfeo negro era cortador de caña, cocinero, barrendero, palafrenero, pañolero, limpiador de letrinas, dependiente de mil empleos subalternos, brazos y músculos para limpiar, enjuagar, nivelar, hacer todo por el bienestar y la *dolce vita* de minorías insolentemente «blancas» y opresivas. De la lectura de dieciséis poetas juiciosamente escogidos por Senghor, Sartre deducía que la negritud estaba llamada, tarde o temprano, a hacer causa común con el movimiento de liberación de los pueblos colonizados. El estudio de Sartre tenía aún otros méritos. Él profundizaba en lo que, por ejemplo, había querido decir León Laleau en su famoso poema «Traición»:

Este corazón persistente que no corresponde
A mi lenguaje ni a mis vestidos
Y sobre el cual muerden, como un garfio,
Los sentimientos de préstamo y los vestidos
De Europa, ¿siente usted este sufrimiento
Y esta desesperación igual a ninguna otra
De domesticar con las palabras de Francia
Este corazón que me ha llegado de Senegal?

Sartre ofrecía igualmente un análisis muy exhaustivo de la diferencia que hay entre el dolor cristiano que convida a los oprimidos a la resignación morosa y masoquista y el sufrimiento de los esclavos de América que se manifestó en la historia, de forma saludable, dinámica, motriz, a través de la religión, la música, la danza, en todo un lirismo redentor del cuerpo y del espíritu, para cambiar la angustia existencial de la «condición negra» en un prodigioso factor de creatividad social y cultural. Sartre fue también el primer intelectual europeo en comprender la importancia que tuvo, para las intelligentsias «de color», la preocupación por la rehabilitación de la piel negra, de la belleza física de los negros, por la racionalización del concepto socioeconómico de *raza*. Esa preocupación se manifiesta en las obras de Césaire, Senghor, Roumain, Guillén, Damas, Langston Hughes, Fanon, Claude Mckay, Paul Niger, Jean F. Brierre, Guy Tirolien, Regino Pedroso, *et. al.* Otros múltiples aspectos, extremadamente sutiles, articulados a las consecuencias sicoafectivas de la colonización han sido aclarados filosóficamente por el genio sartreano en la prosa soberbia de *Orfeo negro*. Pero hay que convenir en que este texto formidable acarrea errores tan rutilantes como las esmeraldas de su verdad.

Para Jean-Paul Sartre, la toma de conciencia racial «difiere *en naturaleza* (subrayado por R.D.) de la que el marxismo intenta despertar en el obrero blanco [...]. La conciencia de raza está centrada, ante todo, en el alma negra, o más bien, puesto que el término se repite a menudo en esta antología, en una cierta cualidad común a los pensamientos y a las conductas de los negros, que se conoce como negritud».

Aquí debemos destacar nuestro desacuerdo con Sartre. En efecto, el hombre africano, deportado a las Américas o colonizado, ha sido obligado por las circunstancias, con sus riesgos y peligros, a formarse una conciencia racial. Esta conciencia se le ha producido, no porque tuviera, desde tiempos inmemoriales, un «alma negra» o una «negritud» consustancial a su «naturaleza», sino más bien a causa de las especificidades coloniales de la economía mercantil. La situación de los africanos esclavizados o colonizados se definió por las circunstancias americanas (el sistema de plantación) de un modo preciso de producción y de distribución de los bienes. La *conciencia racial* fue impuesta a los trabajadores de las plantaciones por las estructuras estrictamente fechadas de la historia de la esclavitud y de la colonización. Esta forma de conciencia desgraciada no ha sido jamás centrada en una categoría ahistórica, metafísica, fantasmal, como el «alma negra». Ella ha surgido, más bien, a bordo del primer barco negro, como el carácter objetivo de la situación histórica concreta que el capitalismo comercial, en plena expansión, creó para los millones de seres humanos del África subsahariana que él compraba y vendía en sus fabulosos mercados de ultramar.

Esta *condición negra*, social y sicológicamente estructurada en las plantaciones y los ingenios de las Américas, fue una de las aventuras de la propiedad de los medios e instrumentos de producción. Sobre la escena de las colonias americanas la *necesidad* se presentó bajo una máscara negra. El azar del color se transmutó en historicidad colonial. De «simple trozo de la curva histórica», se cambió en «una línea recta independiente» que desempeñó, a menudo, el papel del árbol que oculta el bosque. La lucha de clases parecía, así una cosa negra. Es cierto que en la época de la Reconstrucción en los Estados Unidos, en los famosos espectáculos de los saltimbamquis (minstrels), los actores blancos se ennegrecían el rostro con corcho quemado. Sucedió también que los actores negros, sacando provecho de esta mascarada de la historia, se añadían la misma base de maquillaje... La contradicción histórica *blanco/negro* engendró un nivel singular de alienación más complejo que el que acarrea en la vida de los asalariados «blancos» la clásica contradicción capital/trabajo. Hubo en las colonias la acción agravante de una estructura particularmente alienante: el dogma racial. Este llegó a sobrevivir a la esclavitud bajo la forma de un mito que agregó su miseria y su violencia a las del conflicto universal del amo y del esclavo, del colono y del indígena, de Próspero y de Calibán.

En su brillante ensayo, Jean-Paul Sartre había previsto que llegaría el día en que las especificidades de la *negritud*, mal del siglo de los descendientes de Calibán, serían integradas al universalismo de la revolución. Este hecho se ha producido en las sociedades de América Latina y de África, sin que esto haya arrebatado a los pueblos que osan descolonizarse radicalmente, los componentes específicos de su idiosin-

crasia. El genio de estos pueblos, culturalmente herederos de África y de Europa, bajo los efectos de un dichoso mestizaje, llega a inventar las escalas de valores que, sin renegar en absoluto del pasado, alimentan bien los nuevos fundamentos históricos de su identidad.

La ideología de identificación que es la negritud no podía servir, ella sola, de común denominador a los esfuerzos que aspiran a renovar los conceptos de libertad, de nación, de individuo, de revolución, de derechos del hombre, de igualdad y de fraternidad, en el proceso global de la descolonización. Para liberarse de la pesadilla *racial*, que ha marcado y deformado tanto la historia del tercer mundo, era necesario adquirir nuevas maneras de sentir, de pensar, de soñar y de obrar, en el camino complejo que permite a todo pueblo libre «llegar a ocupar un lugar alto en el cielo y amplio en el espacio» de la vida en sociedad. Se ha probado que la diversidad de rasgos físicos, de matices de piel, el hecho de que se sea de uno u otro color en la vida, deben poder ser vividos como dichosas diferencias de una misma condición humana.

Léopold Sedar Senghor, dentro de una perspectiva más bien romántica con una mirada mística, consideraba a una de las formas históricas de alienación de los hombres (la alienación racial) como un estado que sería intrinseco al «hombre negro-africano». El gran poeta de Senegal describió la negritud como un fenómeno intemporal, articulado al retorno apasionado de una corriente vital que sería propia de África: «la emoción negra». Esta posición nos parece más próxima al romanticismo alemán, de Barrès, Drieu La Rochelle, Ernst Jünger, que a las experiencias realmente vividas por nuestros pueblos en la época de la colonización. Este lado fuertemente vitalizado del discurso senghoriano figuraba ya en un texto de 1939: *Lo que el hombre negro aporta*. Basta comparar este primer trabajo importante de Senghor con el estudio de Jacques Roumain, «Quejas del hombre negro», aparecido en la misma obra colectiva,[1] con el fin de mostrar, a la vez las dos líneas de fuerza que han orientado principalmente el concepto antropológico de negritud en las declaraciones de identidad que sustentan las obras de los poetas y de los escritores antillanos y africanos de la descolonización.

Las circunstancias de la historia mundial no han eludido una sola nación, menos aún una «raza», para hacer avanzar el renacimiento del espíritu y de la sensibilidad que podría salvar al mundo de la apocalipsis nuclear que, muy peligrosamente, lo acecha ahora. El *blanco* y el *negro*, como las otras categorías vergonzosamente «raciales» de la historia contemporánea, están comprometidos en el proceso irreversible de su desaparición de la escena histórica. La pareja *clase/raza*, que tiene tantos cadáveres en su cuenta, está condenada a desaparecer de las leyes, de las constituciones, de las costumbres, de las mentalidades, de

1 *L'Homme de couleur*, París, Ed. Plon, 1939.

los diversos modos de pensar y de obrar de la humanidad. El *negro* como el *blanco* son dos tipos de una formación social precisa. Hoy día, la agonía del racismo se manifiesta particularmente en los delirios del Ku-Klux-Klan y en la demencia neocolonial que se llama apartheid. La especie humana –la hominización decisiva de los pueblos– se hace dolorosamente contra los fetiches y los últimos hechiceros de un tiempo cumplido. Los rasgos de los nuevos tipos que van a tomar el duro relevo de los blancos y los negros se dibujan tímidamente, desfigurados aún en los partos atroces de la historia. Se puede, sin embargo, estar seguros de una cosa: no se trata de un mito odiosamente homicida de la «raza», sino de la fuerza y la belleza de una solidaridad, todos acimuts, que tienen la oportunidad de soldar los pueblos del planeta al olor de marea de un nuevo orden redentor de la economía, de la cultura y de la comunicación. La realidad es, pues, esa: no hay una *negritud* de mañana. Esta mañana, levantado antes que los gallos, Calibán, el hombre de las buenas tempestades de la esperanza, ha visto al Orfeo negro de su juventud subir de los infiernos con un hada sin vida en sus brazos...

SEGUNDA PARTE

TRABAJOS DE IDENTIDAD

I

Haití como mito y como identidad

La prodigiosa aventura histórica de Haití se ha congelado en las siguiente figuras legendarias: hija primogénita de la descolonización, primera república negra de los tiempos modernos, el país donde la negritud se puso de pie por primera vez. Estas bellas imágenes, que durante todo el comienzo del siglo XIX eran admirablemente verdaderas, ya no pueden condicionar la idea que los haitianos se hacen de ellos mismos y del lugar que ocupa su nación en el mundo. Hoy día, la miseria de la condición humana sobrepasa en nuestro país todo lo que pueda imaginarse o todo lo que pueda decirse de ella. Las dos figuras opuestas de Haití –la actual y la de la negritud jacobina del pasado– se han amalgamado, y es de la manera más atrozmente caricaturesca que nuestro país encarna su leyenda. El bello sueño de antaño se ha *convertido en una pesadilla.*

¿Por qué a más de siglo y medio después de haber entablado su proceso de liberación, Haití permanece como el país menos descolonizado del tercer mundo americano? A esta pregunta, que obsede dolorosamente a todo haitiano patriota, la mala fe neocolonialista da precipitadamente la siguiente respuesta:

«Yo os lo había dicho bien: los negros no pueden gobernarse. Esto se debe en ellos a una tara congénita. Aún indigenizando nuestras violencias, ellos no llegan a encontrar el dinamismo interno que ha permitido el desarrollo de nuestras sociedades blancas.» Descartemos con desprecio esta habladuría racista y tratemos de analizar objetivamente el proceso histórico por el cual se han mantenido o se han reconstituido las estructuras neocoloniales en el seno de la sociedad haitiana surgida de la gran revolución antiesclavista que triunfó, con la victoria decisiva de Vertières, el 18 de noviembre de 1803.

Sin la acción violenta de los esclavos negros, dirigidos primero por Toussaint Louverture y seguidamente por Jean-Jacques Dessalines, los acontecimientos considerables que emanciparon a la colonia de Santo Domingo (antiguo nombre colonial de Haití, a fines del siglo XVIII, estrechamente sometido a las leyes de la Revolución Francesa) hubiesen sido solamente la prolongación antillana del gran fenómeno burgués de 1789. Fue la clase más oprimida de la colonia –la de los esclavos negros– la que llevó heroicamente la lucha hasta sus últimas consecuencias: la destrucción del régimen esclavista, la toma del poder por la mayoría de color, la formación de un Estado haitiano, el cumplimiento de las tareas históricas de la primera fase de la descolonización. Gracias a una guerra revolucionaria que duró doce años, se produjo una Revolución Haitiana, donde 540 000 esclavos y hombres de color libres encontraron una personalidad en la historia, con la posibilidad de forjar los componentes sociosicológicos de su *identidad*. Esta gran mutación histórica, aunque articulada al proceso revolucionario francés (cuya influencia sobre los acontecimientos de Santo Domingo sería absurdo negar), tuvo, sin embargo, sus objetivos propios, sus leyes, su significación y su línea ascendente particulares. En Francia, la fuerza social que dirigió la Revolución fue la burguesía; en Haití fue la masa esclava. Además, en nuestro país, la Independencia no fue la obra de los grandes propietarios de tierras ni de los colonos blancos minoritarios, sino el resultado de una insurrección de esclavos, indudablemente, la única que ha triunfado en toda la historia de la humanidad.

En vísperas de esta Revolución, las clases sociales que ocupaban la escena económica y política de la colonia eran las siguientes:

a) La clase dominante de los grandes propietarios blancos y la de los «pequeños blancos» (obreros, tenderos, empleados de comercio y de oficina, y otros).

b) La clase de los mulatos, u hombres de color libres, o aún libertos.

c) La clase de los esclavos negros (descendientes de africanos traídos por la fuerza a América, mediante la trata).

Cada uno de estos tres grupos sociales, simbolizados por diferentes colores de piel, tenía sus revindicaciones singulares. Cada grupo interpretaba a su manera la Revolución Francesa y sus problemas, se codeaban, se interpenetraban, se entrechocaban, en una lucha salvaje de clases, de castas, de razas, de intereses divergentes, de resentimientos y de vanidades. En esta sociedad colonial, como ya se ha dicho, se libraba más de una guerra: la guerra de los negros contra los blancos, la guerra de los mulatos contra los «grandes» y los «pequeños» blancos, la guerra de los «pequeños blancos» contra los «grandes blancos» y los hombres de color, la guerra de los mulatos contra los negros. Sin contar con las otras pequeñas guerras de la vida cotidiana, que estaban articuladas a las treinta y seis combinaciones de sangre del hombre y de la mujer: los cuarterones, mulatos, mestizos, mamelucos, marabuses, grifos, sacatrases, sangre-mezclada, con sus combinaciones paralelas, todas las aventuras posibles de la sangre caliente, que ignora los mitos y los dogmas raciales en la hora horizontal del orgasmo.

Los colonos blancos se batían, desde hacía tiempo, por obtener de la autoridad metropolitana, la autonomía económica y política. De 1722 a 1769, ellos hicieron varias tentativas de cesesión de Francia, que fueron brutalmente reprimidas por las tropas reales acantonadas en Santo Domingo. Así, la toma de la Bastilla, que simbolizaba para los ojos de los burgueses de París el fin de los privilegios reales, significaba para los grandes propietarios blancos de la colonia, la posibilidad de consolidar sus intereses comerciales en América. Dentro de su óptica de casta estúpidamente racista, los derechos del hombre, proclamados en París, no debían tener ninguna consecuencia práctica en Santo Domingo. La democracia burguesa no era un producto de exportación del cual pudieran beneficiarse los mulatos y los negros, que no eran ciudadanos nacidos libres ni iguales en derecho. Paralelamente al proceso revolucionario de la metrópoli, los colonos tomaron en la isla decisiones de carácter secesionista. Ellos crearon asambleas locales, como las de Saint-Marc y del Cabo Francés, que desafiarían abiertamente los poderes de la Asamblea Constituyente francesa. En el propio París, los colonos tenían un «lobby» muy dinámico, conducido por personalidades influyentes, como los diputados Barnave, Moreau de Saint-Méry, el abate Maury, que trataban de dar a la esclavitud una base constitucional. Frente a esos colonialistas, se encontraba el ala izquierda de la revolución, encarnada por Robespierre, Dupont de Nemours, Grégoire, Marat, todos los cuales eran miembros de la Sociedad de Amigos de los Negros, y que defendían, sobre todo, la aspiración de los mulatos a la igualdad política con los blancos. Robespierre y los otros anticolonialistas sostenían el principio de la indivisivilidad de la igualdad y y de la libertad. «Perezcan las colonias –había exclamado Robespierre– si los colonos quieren, mediante amenazas, forzarnos a decretar lo que más les conviene a sus intereses.» Pero la Asamblea Nacional no siguió a Robespierre en su impulso filantrópico y prefirió sacrificar por la colonia los intereses y los principios de la Revolución. Ella votó un decreto que remitía a los mulatos a las Asambleas locales de Santo Domingo, donde éstos no estaban representados y donde los colonos ejercían una soberanía absoluta y no confiable. De modo que los mulatos perdieron todas las ilusiones que tenían en cuanto a la aplicación, en favor de su clase, de la doctrina de los derechos del hombre. Un acontecimiento dramático que tuvo lugar al norte de la colonia, a fines de 1790, determinó que los mulatos pasaran a la acción. Uno de los libertos que había estado en París para defender los intereses mulatos, Vincent Ogé, estimulado por los esfuerzos que hacía la izquierda minoritaria por ganar su causa en la Asamblea, creyó el momento oportuno

para regresar a Santo Domingo. Gracias a la ayuda de uno de sus amigos, Jean-Baptiste Chavannes, reunió un destacamento de hombres armados con el fin de afianzar su reclamación. Su grupo, asaltado por fuerzas mejor preparadas, después de un breve encuentro, tuvo que dispersarse y ganar la parte española de la isla. Capturados poco tiempo después, fueron entregados a los colonos espumeantes de rabia, y condenados al suplicio de la rueda. Conducidos con el torso desnudo, la cuerda al cuello, los pies desnudos, a la entrada de la iglesia parroquial, se les entregó a cada uno un cirio de dos libras, y se les obligó a ponerse de rodillas e implorar los perdones de Dios, del rey y de los blancos. Después de este ritual, se ató a cada uno a una rueda, de frente al gran sol, y, a golpes de barras de hierro, les rompieron todos los huesos del cuerpo, y, una vez muertos, les cortaron las cabezas, que fueron expuestas en picas. Después de este episodio sangriento, hasta los mulatos menos dotados para la acción reclamaron un fusil. Hubo, en todos los países, rebeliones parciales, y aún mal coordinadas, pero en su curso los libertos pudieron apreciar el valor de la lucha armada, como continuación de la lucha política, cuando esta se hace inoperante. En agosto de 1791, una insurrección general de esclavos negros se organizó en el norte de Santo Domingo. Estas fueron las primeras salvas de la Revolución Haitiana. Por primera vez, negros y mulatos vieron la posibilidad de una acción armada común contra los opresores. Pero esta no era aún la unión consagrada. Los jefes mulatos tenían el fusil en una mano y la negociación en la otra. Ellos esperaban todavía llegar a la igualdad política con los blancos, sin una guerra abierta. Durante dos años se los ve vacilar entre la diplomacia y la guerrilla. Tan pronto firman convenios con los poderes blancos, como retoman la ofensiva militar, tratando igualmente de explotar las contradicciones que existían en el seno de la minoría europea, entre los «grandes blancos» y los «pequeños blancos». Hubo, así, durante un breve período, un «ejército combinado» de mulatos y de blancos, comandado por el mulato Beauvais y el blanco Humus de Jumécourt, para sofocar sin piedad las revueltas de los «pequeños blancos». Después de numerosas peripecias, la clase mulata ganó el pleito; el 4 de abril de 1792 se ratificó en París el decreto que confería la libertad política. Esta era una medida de la Revolución Francesa que dejaba, sin embargo, intacto el problema principal de la colonia: la liberación de los esclavos. Para lograr este objetivo había que llevar a cabo una radicalización de la lucha. ¿Quién se encargaría de esto? Sin duda, que no sería la clase de los libertos. En efecto, había muchos mulatos propietarios de esclavos que gozaban de otros privilegios en la colonia. No tenían, pues, ninguna prisa en ver abolida la esclavitud. Lo que hizo que en 1792, tanto la Convención Nacional de París como los mulatos de Santo Domingo se encontrasen retrasados con respecto a una revolución que sólo los esclavos negros eran capaces de hacer, puesto que eran los únicos hombres de la colonia que no tenían nada que

perder, sino todo por ganar en la destrucción del sistema esclavista. Aimé Césaire ha expresado esta verdad con palabras de una relumbrante justicia:

> La Constituyente se había agotado en arreglar el problema blanco, cuando ya era el problema mulato el más importante. La Legislativa creía arreglar el asunto de las colonias regulando la suerte de los mulatos. Al hacer esto, no se percató de que ya el problema mulato no era sino un colateral secundario, que el esencial era el mismo que, hasta el momento, ninguna asamblea deliberante había osado mirar de frente: el espantoso problema negro.

Los Jacobinos negros entran en escena

Los esclavos negros no podían, pues, esperar nada ni de París ni del tercer Estado mulato, menos aún de los separatistas blancos de Santo Domingo. La burguesía comerciante que hacía la Revolución en Francia no tenía ninguna ventaja económica que obtener de la abolición del trabajo servil. Ni siquiera un Robespierre, que, por su genio jacobino, estaba por encima de las mezquindades mercantiles de su clase, en la cumbre de su poder se mostró particularmente favorable a la libertad de los hombres negros. La abolición de la trata era el límite jurídico extremo que podía tocar debido al respeto que él profesaba a los príncipes de la revolución burguesa. Él defendió, por tanto la colonia contra el principio de la emancipación de los negros, él, que hacía poco había preferido la pérdida de las colonias con tal de salvar el principio de la libertad política de los mulatos. Estos límites de Maximiliano Robespierre son, en realidad, los mismos de la Revolución Francesa en cuanto al partido que esta tomó frente a la cuestión colonial. Sobre este punto, también vio claro Césaire: «En pocas palabras, escribió él, si hubiera que hacer un juicio de conjunto acerca del comportamiento del personal de la Revolución Francesa con respecto al problema colonial, quizás habría que decir que nada le fue más ajeno que el anticolonialismo, que la Revolución sólo se quedó en su aproximación sentimental: la filantropía; en su antesala: el antirracismo.» Sin embargo, de todos los hombres notables de la Revolución Francesa, sólo Marat, como verdadero precursor del pensamiento anticolonialista y revolucionario moderno, supo ver más lejos que los «liberales blancos» de su época, y destacar ya, con todo su rigor, el derecho de los pueblos colonizados a hacer la revolución. Es a Marat que debemos el acento moderno que brilla en estos propósitos:

> El fundamento de todo gobierno libre es que ningún pueblo puede ser sometido por derecho a otro pueblo, que no debe haber otras leyes que las que él se ha dado para sí, que él es soberano en

su territorio, y soberano independiente de todo dominio humano [...]. Si las leyes de la naturaleza son anteriores a las de las sociedades, y si los derechos del hombre son imprescriptibles, el que tienen los colonos blancos con respecto a la nación, lo tienen los mulatos y los negros con respecto a los colonos blancos. Para sacudir el yugo cruel y vergonzoso bajo el cual los negros y mulatos gimen, están autorizados a emplear todos los medios posibles, hasta la propia muerte, y deben ser ellos obligados a masacrar hasta el último de sus opresores.

Tales son los principios sobre los cuales se habría pronunciado un legislador equitativo acerca del asunto de Santo Domingo.

El «legislador equitativo» de que habla Marat no tardó en presentarse: el propio pueblo haitiano. Llevado por la lógica implacable de la guerra de liberación, fue obligado a aplicar hasta el final los principios de su lucha: la masacre de sus opresores hasta el último de estos. Hubo jefes negros en Santo Domingo que comprendieron muy rápidamente que el decreto parisiense concerniente a la igualdad y a la libertad política acordadas para los mulatos era la última iniciativa progresista de la Revolución Francesa, y que en lo tocante a la suerte de los esclavos, y a la de toda la sociedad haitiana, ellos debían contar únicamente con su propia revolución. Este es el momento de recordar que, mucho antes de la situación revolucionaria que estamos analizando, los primeros rebeldes de la colonia, los negros cimarrones, habían tomado el camino de la lucha armada. De 1522 a 1786, se registraron en Santo Domingo no menos de ocho grandes movimientos de resistencia debidos a los negros cimarrones. El más célebre de estos movimientos permanece asociado al nombre del jefe cimarrón Mackandal. Eran acciones espontáneas, esporádicas, que obedecían más a un instinto natural de rebelión que a una ideología concertada. Sin embargo, los observadores más atentos de la época podían ver en el movimiento cimarrón el signo anunciador de la tempestad negra. Desde 1685, un gobernador del rey, M. de Cussy, había advertido a los suyos: «Nosotros tenemos en los negros un formidable enemigo doméstico.» Un siglo más tarde, en 1783, un brigadier de los ejércitos del rey, M. de Rouvray, había corroborado esta profecía con una advertencia aún más precisa: «Una colonia de esclavos es un pueblo amenazado de asalto. Se camina allí sobre barriles de pólvora.»

¿Quién eres tú, Toussaint Louverture?

La lucha armada encontró su valor y su eficacia con la entrada en escena de un negro genial que abrió a la vieja cimarronería perspectivas tácticas y estratégicas irreversibles. ¿Quién es Toussaint Louverture? Él mismo se presenta a sus hermanos, ante la historia: «Hermanos y amigos, yo soy Toussaint Louverture, quizás mi nombre se haya dado a conocer hasta para ustedes. Yo he emprendido la venganza. Yo quiero que la libertad y la igualdad reinen en Santo Domingo. Yo trabajo para que existan. Únanse a nosotros...» El que hablaba en ese tono era entonces un desconocido, un esclavo entre otros 500 000 que, cuando el hombre que no ha podido dar nada de sí mismo no espera más nada de la vida, pasa súbitamente de la crisálida al ser perfecto para encarnar los más sublimes designios de su pueblo.

De las antiguas bandas de negros furiosos que respondieron a su llamado él hizo un ejército de liberación aguerrido y disciplinado que respondía a la palabra de orden siguiente: libertad general para todos. Para lograr este objetivo, Toussaint Louverture supo combinar, con una habilidad consumada, la ofensiva militar con el compromiso inteligente y provisional, como el que hizo con los españoles, que le permitió sacar provecho de las contradicciones que existían entre los poderes coloniales de la época. Con la misma inteligencia, él se benefició igualmente de las menores fisuras que aparecían en el sistema colonial francés. Cuando en 1793, por ejemplo, la República francesa es amenazada en Santo Domingo por los colonos monárquicos, Toussaint se pone al lado de los comisarios republicanos, subordinando su alianza a la condición siguiente: «la libertad para todos los que defienden la República». El 29 de agosto de 1793, el comisario Sonthonax, agarrado entre el doble acoso de los colonos en armas y de los enemigos exteriores de Francia, se vio obligado a aplicar la política de Toussaint Louverture: la abolición inmediata de la esclavitud. Pero Toussaint sabe que esta decisión no tendría más que un valor local y temporal si la misma no era ratificada por la Convención Nacional de París. De modo que hizo depender su adhesión definitiva de esta ratificación metropolitana. El 4 de febrero de 1794, la Convención votó con entusiasmo la abolición de la esclavitud. En Santo Domingo y en Francia se sabe que esta victoria histórica es la obra de Toussaint Louverture. Este recibe entonces «el mando general de esas demarcaciones y de las que pudiera conquistar, por la persuasión o por la fuerza de las armas». Investido de estos nuevos poderes, Toussaint continuó haciendo avanzar los intereses de la Revolución Haitiana. De 1793 a 1797, luchó contra los ingleses, que acababan de unirse a los españoles para destruir la presencia francesa en las Antillas.

La invasión inglesa a la isla añadió un elemento nuevo a la lucha de clases en el país: el paso de los mulatos a la contrarrevolución. En efecto, a partir del decreto que abolía la esclavitud, los mulatos, viejos propietarios de esclavos, se sienten lesionados en sus privilegios y no aceptan compartir la igualdad y la libertad con los otros hombres de color que, en lo sucesivo, serían tan libres como ellos. Así, pues, la guerra que debe llevar a cabo Toussaint toma un doble carácter: guerra contra una invasión extranjera y guerra civil donde, por primera vez

en Haití, se ve el enfrentamiento, aún antes de la derrota del poder colonial, de la masa negra con el ala mulata de la futura oligarquía haitiana. Este aspecto «racial» de la lucha de clases tendrá, más tarde, una enorme importancia en la conciencia de un doble patriciado rival, y será el factor ideológico que servirá para enmascarar el contenido histórico real del antagonismo de clases. Hay un texto célebre de Carlos Marx que permite comprender el mecanismo sociosicológico por el cual los hombres interiorizan y epidermisan su situación económica, presentando sus prejuicios y sus mistificaciones ideológicas como el motor principal de su historia y de los conflictos que allí aparecen:

> Sobre las diferentes formas de propiedad –dijo Marx– se levanta una superestructura de sentimientos diversificados y de características de ilusiones, de hábitos de pensamiento y de opiniones sobre la vida en general. La clase en un conjunto los crea y los construye, partiendo de sus fundamentos materiales y de las relaciones sociales que les corresponden. El individuo en el que se desarrollan, a través de la tradición y de la educación, se imagina que ellos son los verdaderos determinantes, el origen real de su actividad.

Este texto aclara las razones por las cuales se encontraron, a todo lo largo de nuestra historia, mulatos y negros para considerar la evolución de nuestro país como una sucesión caótica de conflictos raciales. La base material de este problema del color, su origen social, se remontan al momento en que los mulatos, privados de la mano de obra servil, tributarios de las alucinaciones raciales difundidas por los blancos de la colonia, eligieron ser agentes de la penetración inglesa, es decir, de la contrarrevolución, contra Toussaint Louverture, quien forjaba entonces la unidad política de la nueva nación. Llamados a escoger entre la solidaridad racial y la propiedad, los mulatos, como hacen habitualmente todos los propietarios del mundo, escuchan su interés material inmediato.

Por consiguiente, en los últimos años del siglo XVIII haitiano, los mulatos cesan de ser la clase a la ofensiva que habían sido cuando aspiraban a la igualdad política con los blancos y se presentaban, con ese título, como los defensores de todos los oprimidos de la colonia. Mucho antes de 1797, aún antes de poder manifestarse como tal, la clase que pasa al ataque es la masa negra, bajo la dirección político-militar de Toussaint Louverture. Ese año, Toussaint consigue una doble victoria: sobre los invasores ingleses y sobre la contrarrevolución mulata. Crea, además, las bases para una tercera y, esta vez, decisiva victoria: sobre el conjunto de las fuerzas retrógradas del régimen colonial. En previsión de esta nueva etapa de la revolución, Toussaint se esfuerza en reagrupar, en un frente ya nacional, a todos los hombres de color, mulatos incluidos. Los graves acontecimientos que se desarrollan en esos momentos en Francia, el reflujo de las fuerzas revolucionarias, el gran empuje termidoriano, anuncian, sobre el plano colonial, días decisivos, entre una Francia cada día más reaccionaria y una colonia que, debido a la acción de Toussaint, no cesa de aflojar las escasas ligaduras que le atan aún a la metrópoli.

Toussaint sabía que el poder que gobernaba a Francia, desde el golpe de Estado del 18 Brumario, y el rápido ascenso de Bonaparte, harían reconsiderar todas las conquistas revolucionarias de los últimos años, tanto las de los negros como las de los mulatos. Esto fue realmente lo que sucedió. Bonaparte, por ganar tiempo, se esforzó en distraer la vigilancia de Toussaint con elogios y consideraciones paternalistas. El 27 Brumario año X, él dirigió al general Louverture un largo mensaje que decía:

> Ciudadano general, nosotros hemos concebido por usted estimación y nos place reconocer y proclamar los grandes servicios que usted ha prestado al pueblo francés. Si su bandera flota sobre Santo Domingo, es a usted y a los valientes negros que él lo debe. Llamado por sus talentos y la fuerza de las circunstancias al primer mando, usted ha destruido la guerra civil, ha puesto freno a la persecución de algunos hombres furiosos, ha restituido el honor al culto de la religión y de Dios de quien todo emana.

Y Bonaparte hacía figurar en el encabezamiento de la mayor parte de sus cartas la mención: «Del Premier de los blancos al Premier de los negros». Toussaint, haciéndose el engañado por estas alabanzas y maniobras, responde, invirtiendo la fórmula: «Del Premier de los negros al Premier de los blancos.» Pero en este juego recíproco de cortesías que dejaba en la sombra la dialéctica del amo y del esclavo, nadie se hacía ilusiones, en lo que se refiere a los proyectos respectivos de uno y otro. Esto se pudo apreciar bien con motivo de un incidente que reveló las posiciones reales del Primer Cónsul francés frente al general haitiano. Bonaparte concibió un decreto, mediante el cual debía escribirse en todas las banderas de Santo Domingo la inscripción siguiente: «Valientes negros, recuerden que el pueblo francés sólo reconoce vuestra libertad y la igualdad de vuestros derechos.»

Toussaint Louverture elevó una viva protesta contra esta medida, que además de su carácter ultrajosamente paternalista, se burlaba groseramente del contenido de los derechos que los haitianos habían conquistado en la lucha revolucionaria. «Lo que queremos no es una libertad de circunstancia concedida a nosotros solos, sino la adopción absoluta de que todo hombre nacido rojo, negro o blanco, no puede ser propiedad de un semejante. Somos libres hoy porque somos los más fuertes. El cónsul mantiene la esclavitud en la Martinica y en Bourbon. nosotros, por tanto, seremos esclavos si él llega a ser el más fuerte.» A propósito de estas palabras de Toussaint, Guy de Bosschère, en sus

«Perspectivas de la descolonización», subraya con razón: «Cualquier descolonizado actual haría suyo ese lenguaje. Es ya el tono de un Castro, de un Guevara o de un Ho Chi Minh.» En Toussaint Louverture, no es sólo el tono lo que anuncia el pensamiento revolucionario más vigoroso de hoy día; sus métodos y sus principios prefiguran ya los que, de nuevo, se han hecho estimar en nuestros tiempos. Así, cuando el 5 de febrero, Bonaparte, tirando su máscara paternalista y astuta, envía una colosal expedición militar para reconquistar Santo Domingo, el general Louverture responde enseguida con la guerra de guerrilla generalizada. «Los franceses, escribe Bosschère, habituados a la guerra «clásica» con sus bellas batallas ordenadas, son completamente desorientados. El general Pamphile de Lacroix, quien tomó parte en la expedición, atribuye evidentemente esta nueva táctica a lo que él cree ser una torpeza militar: «Toussaint Louverture aportaba en sus concepciones militares los defectos propios de su edad y de su color. Y he aquí —prosigue Bosschère— cómo a fuerza de ignorancia, el francés sale del paso con una pirueta racista. Estos métodos, que intrigan o que hacen reír hasta las lágrimas a estos buenos militares franceses, serán, sin embargo, los de todas las luchas revolucionarias del tercer mundo, ciento cincuenta años más tarde.»

La guerra de guerrilla y la política de incendiar las tierras, practicadas por el libertador de Haití, dieron resultados brillantes. Tres meses después del inicio de las hostilidades, el 5 de mayo de 1802, el general Leclerc, cuñado de Napoleón, que comandaba la expedición, se ve forzado a proponer una tregua. Toussaint acepta, porque tiene necesidad de reagrupar sus fuerzas. Durante esta pausa, en la que cada parte permanece a la defensiva se encargó al general Brunet de tender una trampa ignominiosa a Toussaint: bajo pretexto de discutir con él diversos aspectos de la tregua, lo invitó a su casa. Tan pronto llegó a la cita, el general Louverture fue asaltado cobardemente, detenido y embarcado, durante la noche del 7 al 8 de junio de 1802, en la fragata *La Criolla*, que lo lleva inmediatamente a bordo de un buque que, por amarga ironía de la vida, se llama *El Héroe* y que estaba destinado a conducirle al cautiverio y a la muerte. Sobre este último episodio de la deslumbrante trayectoria revolucionaria de Toussaint Louverture, nosotros poseemos su propio testimonio:

> Después de esas dos cartas, aunque indipuesto, cedí a las solicitaciones de mis hijos y de otras personas, y partí durante la noche para ver al general Brunet, acompañado de dos oficiales solamente. A las ocho de la noche, llego a casa de ese general. Tan pronto me introdujo en la sala le dije que había recibido su carta así como la del general en jefe que me invita a ponerme de acuerdo con él, y que venía con este objeto, que no había traído a mi esposa, según sus deseos, porque ella no salía jamás, no frecuentaba ninguna sociedad y se ocupaba únicamente de sus asuntos domésticos, que si, cuando estuviera de viaje, deseaba hacerle el honor de visitarla, ella lo recibiría con gusto. Le expliqué que como me sentía enfermo no podía quedarme mucho tiempo con él, por lo que le suplicaba terminar lo antes posible nuestros asuntos con el fin de poder regresarme. Yo le comuniqué la carta del general Leclerc. Después de darle lectura, él me dijo que no había recibido aún ninguna orden de concertarse conmigo sobre el objeto de esa carta, después me dio excusas porque tenía que salir un instante, salió, en efecto, luego de haber llamado a un oficial para que me acompañara. Apenas había salido, cuando entró un ayudante de campo del general Leclerc, acompañado de un gran número de granaderos, que me rodearon, se apoderaron de mí, me agarrotaron como un criminal, y me condujeron a bordo de la fragata *La Criolla*. Yo reclamé las palabras del general Brunet, y las promesas que él me había hecho, pero inútilmente, yo no lo vi más.

Tan pronto llegó a Francia se le encerró en un fuerte del Jura francés, el Fuerte de Joux, donde el frío, la indignación, el infame tratamiento de sus carceleros, vencieron la resistencia de sus fuerzas Murió el 7 de abril de 1803. Ningún haitiano digno de ese nombre ha olvidado las últimas palabras que él pronunció cuando se alejaba para siempre de las costas haitianas: «Al derribarme, sólo han cortado a Santo Domingo el tronco del árbol de la libertad de los negros, él retoñará por las raíces, porque ellas son profundas y numerosas.» Esta fue la lucha de Toussaint Louverture. Esta fue, dijo Césaire, la lucha por la transformación del derecho formal en derecho real, la lucha por el reconocimiento del hombre, y es por esto que se inscribe la rebelión de los esclavos de Santo Domingo en la historia de la civilización universal.

Solamente un mes después de la captura del gran jefe negro, Bonaparte hizo votar un decreto que restablecía la esclavitud y la trata de los negros, y retrotrajo a Francia a la época anterior a 1789. Pero las semillas y las raíces louverturianas habían germinado rápidamente. Dessalines, Henri Chistophe, Alexandre Pétion se lanzaron a la guerra revolucionaria enseñada por Toussaint. Igual que este había disciplinado y radicalizado la acción de los cimarrones, ellos radicalizaron las formidables experiencias acumuladas por Toussaint durante los años precedentes. La unidad entre mulatos y negros, que había hecho grandes progresos en vida de Toussaint, devino un factor decisivo para acelerar la marcha de la historia haitiana. El general Leclerc y su sucesor, el general Donatien Rochambeau, tuvieron que recurrir a la guerra de exterminio; las guerrillas haitianas hicieron de la presencia francesa en la isla una piel de zapa que se arrugaba cada día. Después de una serie de campañas heroicas donde, además de Jean-Jacques Dessalines, se distinguieron Christophe, Pétion, Capois y otros, el 18 de noviembre de 1803 las tropas francesas, acosadas por todas partes,

tuvieron que capitular. Algunos días más tarde, el 28 de noviembre, Dessalines proclamó la independencia de Haití, en el Fort-Dauphin: «En nombre de los negros y de los hombres de color, la Independencia de Santo Domingo se proclama. Devueltos a nuestra dignidad primitiva hemos asegurado nuestros derechos, nosotros juramos no ceder jamás ante ningún poder de la Tierra...»

Por primera vez en la historia del futuro tercer mundo, los derechos del hombre cesaron de ser el monopolio de una raza o de una categoría particular de hombres, para ser vividos por los descendientes de africanos a los que, hasta ese momento, se les había negado insolentemente los atributos más humildes de la condición humana. Este solo aspecto de la Revolución Haitiana del siglo pasado sería más que suficiente para que blancos y negros considerasen el 28 de noviembre de 1803 como uno de los días más luminosos de la sombría historia de la humanidad.

Indigenización de las estructuras coloniales en Haití.

Toda descolonización implica necesariamente dos fases durante el curso de las cuales el pueblo que se emancipa cumple sus tareas históricas:

1) La etapa de la guerra de liberación que permite la derrota militar del sistema colonial, la toma del poder, la independencia política, la formación de un Estado nacional sobre las ruinas de las instituciones esterilizante del pasado.

2) La destrucción de las estructuras alienantes del colonialismo, el acondicionamiento acelerado de la sociedad nacional, la puesta en movimiento de los mecanismos internos de cohesión socioeconómica, técnica, cultural, que hacen a una sociedad apta para devenir, a la vez, sujeto y objeto de sus iniciativas creadoras, y para engendrar, con toda independencia económica, los factores endógenos propios de su desarrollo.

Haití, con una ventaja considerable sobre todos los otros países colonizados, debía realizar, de la manera más brillante, la fase inicial de su descolonización. Cuando el primero de enero de 1804 Haití proclamó oficialmente su Independencia, su victoria militar sobre el colonialismo era total. En el espacio de veintiún meses de lucha sin piedad, del formidable aparato de guerra enviado por Napoleón para restablecer la esclavitud no quedaban más que desechos enloquecidos y en fuga. La Francia consular había perdido más de 50 000 hombres, entre ellos un general en jefe (Leclerc), varios generales de división y de brigada, oficiales de toda graduación, millares de soldados y de marinos. Los que la guerrilla haitiana no había devorado en nuestras montañas, habían sido destruidos, con igual voracidad, por una epidemia de fiebre amarilla. Estábamos en presencia del primer Dien-Bien Phu de la historia de la colonización, más de un siglo antes del que conoció Francia bajo los golpes de las guerrillas vietnamitas. Pronto se formó en Haití un Estado verdaderamente libre, soberano e independiente desde todos los puntos de vista. La esclavitud había sido abolida para siempre y los opresores masacrados hasta el último, como lo había deseado Marat.

Haití entraba ahora en una nueva fase de la descolonización: la de la sociedad nacional, la de la unificación socioeconómica y cultural de todos los factores que definieran la categoría histórica que es la nación; la del esfuerzo colectivo por integrar la iniciativa tecnológica con vistas a lograr la afirmación de la cultura nacional. Los problemas fundamentales que entonces había que resolver para asegurar la identidad y la cohesión internas de Haití, y su eventual aculturación a la revolución industrial del siglo XIX, eran las siguientes:

1) La cuestión agraria.

2) Las relaciones haitiano-dominicanas en la isla.

3) La integración del nuevo Estado a la vida internacional, en las relaciones con un mundo entonces violentamente hostil a las iniciativas de la raza negra.

4) Las nuevas relaciones de «raza» en Haití (puesto que la cuestión del color, aún después de la destrucción del antiguo régimen racista, sobrevivía como una de las expresiones ideológicas de la nueva lucha de clases.

5) La afirmación de la cultura nacional como síntesis dinámica de los componentes africanos y franceses de nuestra doble herencia cultural.

La descolonización, en la segunda fase, no ha podido ser la creación social continua que fue en el período de la lucha armada de liberación. Este revés impidió que Haiti se aculturara a los aportes de la revolución industrial y confinó al país, durante el siglo XIX, en el estancamiento de una sociedad atrasada. Esta situación, a principios del siglo XX, facilitó abiertamente la penetración financiera y militar de los Estados Unidos, y después de 1915, cuando se efectuó la ocupación del país por los *marines* el carácter neocolonial, el estado de protectorado, junto a todas las disonancias arcaicas del régimen, hicieron aún más problemática nuestra inserción en el mundo moderno. Nosotros tuvimos en Haití, muy pronto, una *nación política*, y hasta, en cierta medida, una *nación cultural*, mientras que la *nación económica* permanecía fundamentalmente tributaria del sistema colonial. Solamente dos años después de la creación del Estado soberano, libre e independiente de Haití, el complot que condujo al asesinato de Dessalines hizo también estallar las alianzas políticas que habían hecho posible la victoria militar de Vertières. Esta fue el resultado de un movimiento unitario de todo el ser social del país. De 1799 a 1804, la voluntad de dejar de

ser los parias y los zombis de Santo Domingo, la voluntad de ser completamente haitianos, lo había llevado desde lejos sobre los factores alienantes, que, en la sociedad colonial, obligaban a unos y otros a encerrarse dentro de los límites de su color. Gracias a esta voluntad haitianizante, totalizante, el movimiento de liberación nacional había conquistado una fuerza irresistible. Bajo la autoridad suprema de Dessalines, todos los componentes históricos de Haití habían sido coligados en una tensión extremadamente creadora. Pero, desde que se hizo necesario resolver los problemas de la revolución agraria, aparecieron las divergencias, no solamente en términos de clases, sino también en términos de *castas*, lo que representó en la vida del país la primera recurrencia de un hecho colonial. El establecimiento de un nuevo estado de bienes raíces, uno de los objetivos fundamentales de la revolución, dio nacimiento por una parte a un movimiento popular de liberación agraria total, y, por otra a un movimiento de patricios mulatos y negros que se encontraban comprometidos en una competencia desenfrenada por el acaparamiento de los bienes rurales. En esta lucha por las propiedades de los viejos colonos, los mulatos, de entrada, habían sido favorecidos por el hecho de que los propietarios blancos, antes de huir hacia Europa o hacia Cuba, habían pasado, de prisa, sus títulos de propiedad a nombre de un gran número de mulatos, a través de falsas actas de donación, de venta o de testamento. Esta operación fraudulenta, de carácter contrarrevolucionario, tomó tal proporción que, el 24 de julio de 1805, Dessalines lanzó un decreto de verificación general de los títulos de propiedad, completado un año más tarde por otro decreto concerniente a la validez de las actas de cesión de los bienes rurales. La aplicación de estas medidas revolucionarias costó la vida a Dessalines. Se formó una conjura en su contra, la cual tenía ramificaciones en las dos capas de la nueva clase dominante. La desaparición trágica de Dessalines tuvo los efectos desastrosos de un 9 Thermidor haitiano, y comprometió definitivamente las posibilidades de una reforma agraria favorable al campesinado revolucionario. Dessalines, que hacía avanzar los intereses de la revolución, veía crecer el peligro que representaba la formación de una doble oligarquía terrateniente que frustraría a los campesinos pobres, anteriormente esclavos, privándolos de los beneficios económicos de la gran guerra que acababan de ganar. A los que conspiraban contra el reparto revolucionario de las tierras, él había lanzado la siguiente declaración:

> Nosotros hemos hecho la guerra para los otros. Antes de tomar las armas contra Leclerc, los hombres de color, hijos de blancos, no recibieron nada por vía de herencia de sus padres, ¿cómo es posible que después de vencer a los colonos, sus hijos reclamen sus bienes? Los negros, cuyos padres están en África, ¿no tendrán entonces nada?... Pongan atención, negros y mulatos, nosotros hemos combatido contra los blancos. Los bienes que hemos conquistado derramando nuestra sangre pertenecen a todos. Yo entiendo que ellos deben ser compartidos en equidad.

Dessalines desapareció, no hubo principio de equidad en el reparto de tierra. El grave conflicto agrario a que esto dio lugar exacerbó una supervivencia típicamente colonialista: el prejuicio racial entre mulatos y negros. Este absurdo asunto del color epidermisó el drama agrario, epidermisó la lucha de clases y su representación en la conciencia de las diversas capas de la sociedad. El color mulato y el negro adquirieron una significación socioeconómica en la vida de la joven nación. Se estableció un paralelismo entre el color de la epidermis y la posición social. Desde entonces se creó la ilusión de que la lucha social no era entre el campesinado revolucionario y las dos aristocracias rivales, sino entre todos los negros (pobres y ricos) de una parte, y todos los mulatos, de otra parte. A partir de ese momento, todas las crisis que estremecerán el país en el futuro llevarán la máscara de esta primera epidermisación de la lucha de clases, suscitada por la decisiva cuestión agraria.

En Haití, la nación política y la nación económica no han sido eficazmente coligadas para completar las tareas de la descolonización y establecer una coincidencia y una fusión fecundante entre nuestra identidad cultural y la necesaria aculturación al Occidente tecnológico. Los viejos reflejos de casta heredados de la sociedad esclavista intervendrían siempre en la visión que los «burgueses nacionales» de Haití tendrían del proceso histórico, a la hora de sacrificar los pequeños intereses oligárquicos a los del desarrollo de la nación. En lugar del proceso de creación de la sociedad nacional, se tuvo, en nosotros, una combinación barroca, híbrida, neocolonial, de regímenes de clase y de castas. Se tuvo, como lo ha mostrado el sociólogo Christian Beauliu, «un tipo complejo de sociedad, donde alternan, se oponen y se combinan los rasgos opuestos del sistema de castas y del sistema de clases, y donde el predominio de los rasgos de uno u otro sistema está determinado por las tendencias de agrupamiento que ejerce el poder político». Así, el sistema de castas de la sociedad esclavista, sistema fundado sobre las violentas desigualdades raciales y sociales, encontró en el nuevo Haití las condiciones socioeconómicas y socioculturales para mantenerse, para prosperar, aunque el proceso de destrucción del orden colonial fuese el resultado de la insurrección victoriosa de una mayoría de negros contra una minoría de blancos.

Larga resistencia del campesinado pobre

El pueblo haitiano no ha sufrido pasivamente este proceso de desviación de sus esfuerzos heroicos de liberación hacia la formación de una república oligárquica, donde él es, hasta el momento, la víctima prin-

cipal de los antagonismos de castas, de clases y de «raza». Se puede seguir, a todo lo largo de ciento setenta años de una independencia de fachada, la acción continua, pertinaz, a veces desesperada, del campesinado pobre (ochenta por ciento de población), contra el caporalismo agrario, la semiservidumbre y el «semifeudalismo» que han dominado alternativamente, la estructura rural del país. La historia exhaustiva de esta resistencia del pequeño campesino está por escribir, porque hasta aquí los manuales oficiales le han dado siempre más importancia a las rivalidades sórdidas entre los dos patriciados que a la lucha de liberación agraria. Todo el siglo XIX haitiano, que termina en 1915 con la agresión yanqui, ha estado agitado por las rebeliones y las sublevaciones de los campesinos contra las estructuras agrarias opresivas. Hasta en los tiempos de Pétion y de Christophe, de 1807 a 1820, cuando la política de castas dio lugar al nacimiento de dos estados enemigos en las montañas del Nordeste y en las del Sur, las bandas de los pequeños cultivadores armados cimarronearon tanto a la «monarquía antigua» del rey Enrique I como a la «república liberal» del presidente Alexandre Pétion. Después de 1820, bajo el siniestro gobierno de Jean-Pierre Boyer, el Código rural de 1826 organiza la estructura agraria del país «bajo la retricción de la bayoneta y el sable». De 1820 a 1840, el pequeño campesinado conocerá todos los rigores de la servidumbre, a fin de ayudar al régimen a pagar la deuda que ignominiosamente contrajo Boyer con el rey Carlos X, a cambio del «reconocimiento por Francia» de una Independencia conquistada veinte años antes por una revolución antiesclavista. La larga y senil infamia de Boyer desembocará, de 1840 a 1848, en la más grave crisis sufrida por el país durante el siglo XIX. En el transcurso de estos años, la agitación de las campañas articuladas al descontento de la pequeña burguesía de las ciudades toma una intensidad que sólo se repetirá en 1916, con las guerrillas de Charlemagne Péralte y de Benoit Batraville contra la ocupación militar yanqui. En 1843, el jefe de los *piquets* (piquetes), nombre dado al movimiento de los pequeños campesinos del sur, es Jean-Jacques Acaau, quien se proclama «general en jefe de la reclamaciones de sus conciudadanos» y resucita el *jacobinismo negro* de los años heroicos de la primera independencia. Frente a Acaau, que amenaza al conjunto del sistema, las contradicciones entre clase y casta se borran; los mulatos y los negros de la oligarquía organizan un frente único contra el «piquetismo» que proclama bien alto: «El negro rico es mulato, el mulato pobre es negro», fórmula que establece brillantemente el origen y el contenido real de la lucha de clase más allá de las ilusiones y de las alucinaciones «raciales». El alerta será caliente para todos los propietarios, y, a pesar de la represión feroz, la agitación «piquetista» se extenderá hasta fines del siglo, de manera esporádica, hasta el momento en que fue relevada por una nueva y gran sublevación, conocida con el nombre de «movimiento caco», que llevará a su paroxismo las crisis agrarias del siglo XIX.

Tercera ola de rebelión agraria

De 1916 a 1920, se extiende la tercera ola de este «movimiento caco» (las dos primeras olas se remontan a fines del siglo y a 1911), la que sobre más de 6 000 km^2 de territorio haitiano –región de la Cuenca Central, de los macizos y de los llanos del Norte– hará frente militarmente a las tropas americanas de ocupación. A partir de este momento, ese «movimiento caco» dejará de ser maniobrado, como era costumbre, por los políticos de la doble oligarquía, para articularse, bajo la dirección de Charlemagne Péralte y de Benoit Batraville, a las más auténticas tradiciones revolucionarias del pueblo haitiano.

Cuando en la capital y en las principales ciudades los círculos dirigentes «negociaban» la nación con el ocupante extranjero, y los grupos de «resistencia pacífica» perdían su tiempo en combatir a los *marines* en la prensa, en el parlamento y dentro de las ligas patrióticas, el movimiento caco, fiel en esto a la enseñanza de Toussaint frente a la expedición de Leclerc, sostuvo, durante más de tres años, una guerra revolucionaria contra los invasores. Tenemos razones para reconocer que, de 1916 a 1920, solamente el pequeño campesinado haitiano, a través de las guerrillas cacos, se muestra digno en su conjunto de la herencia jacobina del pasado, defendiendo hasta el martirio nuestra independencia profanada. Completamente aturdidos por esta resistencia que ellos no esperaban, dada la traición que proliferaba en el seno de «la élite bicéfala», los yanquis tuvieron que recurrir a los métodos de exterminación. Se ha calculado que hasta el verano de 1920, fueron masacrados varios millares de cacos, que incluían tanto a los guerrilleros prisioneros como a los civiles sospechosos de convivencia con ellos. Durante el año 1919, en un momento dado, el terror blanco organizado por los militares yanquis causó la muerte a más de 5 000 campesinos. En octubre de 1919, los oficiales yanquis y los oficiales de la nueva gendarmería que, dentro del cuadro del protectorado extranjero, iba a velar, en lo sucesivo, por los intereses del patriarcado tradicional, tendieron una trampa infamante a Péralte, durante la cual fue abatido, sin haber tenido tiempo de oponer la menor resistencia. La tragedia de 1802 con la captura de Toussaint, se repetía. Pero esta vez, a pesar de los esfuerzos heroicos de Benoit Batraville por generalizar la guerra de guerrillas, las «raíces numerosas y profundas» legadas por Toussaint a la libertad del pueblo haitiano fueron momentáneamente ahogadas. Diez años más tarde, en el sur de Haití, una vez más los descendientes de los antiguos «piquetes» insurgentes de Acaau fueron centro de atención cuando la masacre de Marchaterre, en la que un destacamento de *marines* asesinó a centenares de haitianos. A partir de esta última carnicería, las autoridades del protectorado y las que han fijado su modelo de hombre haitiano sobre el modelo yanqui estiman que las campañas haitianas han sido «pacificadas», puesto que no se escucha hablar más de *piquets* ni de «cacos» ni de cimarrones. Un si-

lencio lúgubre reina sobre los morros y los llanos, interrumpido solamente por los lamentos fatigados del «lambi» y los viejos tams-tams del vodú. Las «élites» duermen en paz.

La trata verde

Antes de cerrar este capítulo sobre la resistencia campesina en Haití, nos queda evocar brevemente otra tragedia la del éxodo agrario hacia Cuba y la República Dominicana. Paralelamente a los métodos de exterminación confiados a los *marines*, el otro método encontrado por el neocolonialismo yanqui para pacificar a Haití, la otra válvula de seguridad contra la disidencia patriótica del pueblo haitiano, fue estimular la emigración masiva de los campesinos pobres hacia Cuba. En 1920 se estimaba en 70 000 el número de estos parias que atravesaron el canal que separa los dos países, en dirección a los campos de caña y a los ingenios cubanos. Una segunda trata de negros, *la trata verde*, fue organizada para beneficio de los centrales azucareros yanquis, de los comisionistas e intermediarios haitianos y cubanos, quienes escribieron, de 1915 a 1930, y en los años siguientes, uno de los episodios más escandalosos de la ya escandalosa historia del archipiélago del Caribe.

Bajo el régimen que la Revolución Cubana ha destruido, se zombificaba completamente al emigrante haitiano. Se hacía de él una bestia, y se difundía a costa suya, de la Punta de Maisí al Cabo de San Antonio, las leyendas más aberrantes. El viejo racismo recocido de la antigua sociedad cubana se sintió de plácemes al encontrar una cabeza de turco en quien encarnar su propia bestialidad, heredada del esclavismo español y que, con la Enmienda Platt, el neocolonialismo yanqui se propuso hacer fructificar. Qué gusto tener, en esos momentos, en sus manos, a un emigrante haitiano, especialmente cuando se recuerda que en el siglo pasado los antepasados de este zombi «cañificado» hicieron pasar por la isla, como un ciclón africano, el soplo del «peligro negro», del «peligro haitiano», dispuesto a invadir la isla con el viento del canal! ¡Qué voluptuosidad no tener más la carne de gallina delante del vástago de ese peligro, y de poder hacerlo trabajar como un asno, disponer de la guardia rural para su persecución, difamar sus costumbres y su cultura, compararlo con un perro, y, de vez en cuando, como en la época de Machado, atar a unos 2 000 de ellos como ganado, antes de alinearlos para tomarles una *fotografía*, se dijo, y ponerlos delante de un aparato que resultó ser una ametralladora! ¡Qué éxtasis ante todos esos cadáveres de la trata verde! Esta es la sombría historia de la emigración del campesinado haitiano a Cuba, la historia de los campesinos pobres a los que una oligarquía con dos cabezas, como el águila de la leyenda robó su independencia, su libertad, su dignidad, su belleza. «Se les ve –dice Paul Moral– sometidos a un trabajo agotador, sujetos a las condiciones draconianas del patrón a las exacciones de la policía rural, sin encontrar ninguna protección en los representantes consulares haitianos, sufriendo las bajas intrigas de los comisionistas, viviendo miserablemente en las barracas sórdidas de las grandes fincas perdiendo sus escasas economías en el juego y la bebida, desertando a veces de las plantaciones y cimarroneando antes de venir a encallar en los suburbios de Santiago. Haitiano devino en Cuba sinónimo de pobre diablo: «Se figura que soy algún haitiano». El emigrante, invocando a la virgen de la Caridad, patrona de los viajes, canta:

Me han enviado a Cuba
Para allí morir
La virgen de la Caridad dice no
Yo no temo morir, Oh!...

No fue la virgen de la Caridad, sino la Revolución Cubana quien arrancó de la muerte lenta y verde a los millares de sobrevivientes de esta aventura neocolonial. En estos momentos, en la República Dominicana, la trata verde continúa en condiciones comparables a las de la Cuba de antes. En la época en que Leónidas Trujillo quería tener su «guerra victoriosa», en septiembre de 1937, las autoridades del país sedieron a masacrar impunemente más de 15 000 emigrantes haitianos. Para completar este largo martirologio, nuestros paisanos desheredados tenían aún que descubrir de nuevo las aventuras desoladoras del éxodo en la República Dominicana, en las Islas Bahamas, con los mismos horizontes siempre cerrados, la misma trata verde, hasta el infinito, que continúa, con un ensañamiento, una perseverancia, una intensidad, que no han tenido jamás ninguno de los ciclones devastadores que han soplado sobre nuestras islas.

Papel de la intelligentsia haitiana

Por lo expuesto anteriormente podría creerse que los campesinos pobres, por ser los haitianos más oprimidos, han sido los únicos hombres en Haití que han luchado por una radical descolonización del país. De mantenerse este punto de vista, se daría una imagen muy falsa de nuestra historia. En efecto, si la rebelión agraria es una constante tan tenaz como su contrario, el conservatismo patológico de las «élites», hay que subrayar también el papel que ha jugado la intelligentsia haitiana. Aunque esta haya sido lenta en liberarse de las secuelas neocoloniales y en establecer la fusión de su pensamiento más avanzado con el movimiento obrero y campesino haitiano, sin embargo, ese proceso ha comenzado desde fines del siglo pasado. Numerosos han sido, desde entonces, los intelectuales que han comprendido que su deber como hombres de cultura era atraer la atención del pueblo haitiano

hacia el hecho de que sus dirigentes se servían de «instrumentos inventados por el colonialismo», y que llegaban aun a perfeccionar ciertas estructuras represivas del pasado. Muchos de ellos vivieron en carne propia la imposibilidad trágica en que se encuentra nuestro país, objeto a la vez del bloqueo constante de los poderes coloniales que no le perdonan ser, a pesar de todo, un ejemplo viviente, y objeto del abandono de las «élites», la imposibilidad de unificar el ser social del pueblo y de encontrar el dinamismo que permitiera a Haití salir de su larga pesadilla.

En los cincuenta primeros años de esta vida nacional, la indigenización del pasado colonial afectó, también, el dominio de la cultura. Nuestros primeros creadores, víctimas del mismo movimiento que había llevado a nuestras oligarquías a copiar los circuitos y los mecanismos de la colonización, importaban, asimismo, las teorías literarias, las escuelas poéticas, las corrientes estéticas, las herramientas mentales de la vieja metrópoli. La actitud de nuestros asimilados contrastaba netamente con la del pueblo, que, ya en plena esclavitud, había cimarroneado los valores del Occidente colonial. Esta cimarronería constante había sido una forma de resistencia cultural que se manifestó en el folclor, en la religión, en el arte, la danza y la música, también en el idioma, puesto que los africanos importados contra su voluntad a Haití, a partir de la lengua de sus amos, forjaron su propio instrumento, plegando el fracés a sus hábitos de articulación, a sus tradiciones fonéticas, a su ritmo interior, a su sintaxis más íntima, a fin de tener, por el «créole», por el haitiano, una imagen menos borrosa de sí mismo, y de salvar lo que entonces podía salvarse de su identidad en la lucha con las violencias socioculturales de la esclavitud. La Revolución Haitiana, la cimarronería lograda, esta vez, a escala de toda la sociedad, planteaba el problema de la identidad de los negros de América en sus términos teóricos y prácticos, y era verdaderamente, entonces, una victoria brillante de la negritud, porque ella aportaba, a la búsqueda de la identidad, un cuadro nacional y las herramientas sociosicológicas decisivas.

> El folclor haitiano ha existido siempre –escribe Jacques S. Alexis– pero hacían falta los factores objetivos, los factores históricos, para crear un movimiento folclórico haitiano. En otras palabras, ha sido necesario que transcurra un determinado tiempo para que una importante fracción de nuestra intelectualidad tome conciencia de nuestras realidades populares, de que la cultura no puede ser un vestido prestado, y de que nuestro pueblo, abandonado en su noche inmemorial por los que pretendían ser sus guías, en la ignorancia, la superstición y la decadencia había creado a pesar de todo, los fundamentos de la cultura haitiana.

La reacción saludable contra la corriente asimilacionista comenzó, en nuestra cultura, con un poeta como Oswald Durand; prosistas como Frédéric Marcelin, Justin Lhérisson, Fernand Hibbert, Antoine Innocent; historiadores como Thomas Madiou, Hannibal Price, L. J. Janvier, publicistas eminentes como Anténor Firmin. Todos estos hombres, en diversos grados, comprendieron que nuestra primera Revolución era un hecho considerable, que había identificado a nuestro pueblo dentro de la historia universal y lo había preparado para un destino mejor que el que tenía. Un gran espíritu como el de Firmin, indudablemente el intelectual haitiano más avanzado del siglo XIX, con su libro *Sobre la igualdad de las razas humanas* anunciaba el esfuerzo de valorización y de identificación humanas que en ese siglo tomó el nombre de negritud. Contra los Damoclés Vieux y los Etzer Vilaire, y los hombres del movimiento literario de «La Ronda», hubo gentes que mostraban, apoyados en textos, que Haití no era «una provincia intelectual de Francia», como planteara, sobre todo, Dantés Bellegarde. «Es un hecho, ha dicho con razón Alexis que, en cualquier plano, el pueblo haitiano, los humildes, han contribuido mucho más a la nacionalidad haitiana que esas pretendidas élites que durante tanto tiempo han negado la existencia de fermentos originales de la cultura en nuestra tierra, en las entrañas de nuestro pueblo.» Hasta un Frédéric Marcelin, excelente hombre de letras, pero que jugó un papel político dudoso al servicio de esas famosas «élites», encontró en el siglo pasado acentos justos para interpretar la significación cultural de nuestra primera Revolución:

> El negro insurrecto que, en 1802, rompió sus cadenas [...] es en este momento de la historia el mandatario no solamente de un pueblo, de una aglomeración parcial de individuos, sino que lo es de una raza entera, de una fracción importante de la humanidad, proscrita y secularmente rebajada. Es, además, el representante de los propios proscriptores, porque es gracias a él que ellos vuelven al cumplimiento del derecho y de la verdad... Pase lo que pase, la página escrita de 1802 a 1803 por los negros rebeldes de Haití permanecerá. Ella constituirá un bello prólogo para la futura humanidad negra.

Y manifestó otras expresiones que continúan siendo de una actualidad candente: «En la historia, cuando la sangre no hace germinar la cosecha esperada, queda una tara.» O aún: «El cañonazo del primero de enero de la Independencia apenas nos llega. Es un sonido que muere en la vergüenza.»

A ese sonido de aquel primero de enero, Peralta le devolvería la vida en 1916. La resistencia de Peralte iba a marcar, también un giro en la evolución de nuestros intelectuales. Algunos, en lugar de unirse a las guerrillas masivas del Norte, creyeron entonces, de buena fe, que la «resistencia pacífica» podía haber ganado el pleito a los ocupantes. Ellos ejercerían su acción en la prensa y mediante las conferencias

y los libros. Se puede citar entre otros a hombres como George Sylvain, Joseph Jolibois, George Petit, Elie Guérin, que no seguirían a las oligarquías en la traición y la colaboración con los invasores. El propio Price-Mars comenzó, desde 1920, a pronunciar conferencias acerca de los antecedentes históricos de nuestra identidad. Esos textos serán reunidos en 1928 bajo el título de *Así habló el Tío*, obra que será el punto de partida de una revisión crítica de los valores responsables de la crisis nacional. Citemos una vez más a Alexis:

> Así, dos pueblos coexistían en Haití antes de 1915, de una parte, una élite haitiana de nombre, que no tenía nada en común con el pueblo haitiano, de otra, las gentes humildes, condenadas a la gleba y a la pena, los *neg sottes*, los *neg feullies*. Esta *élite* era propiamente una colonia de occidentales nostálgicos, franceses, desdichadamente, negros dorados, que vivían en exilio en la tierra de Haití, país de cultura afrocaribeña, impregnado de elementos occidentales. La tierra sagrada de Dessalines profanada, el juramento del primero de enero de de 1804 violado con la complicidad de las pretendidas élites, los ocupantes yanquis bailando la polca, el vals y el rigodón en los grandes círculos mundanos de la capital, los campesinos deportados en masa, traídos de nuevo a la esclavitud y al trabajo forzado, y Charlemagne Péralte a la cabeza de estos campesinos heroicos, los únicos que se sublevaron para defender la patria profanada... La cultura es una de las primeras fortificaciones de un pueblo que lucha por su supervivencia: el pueblo haitiano continuaba cantando en medio de sus suplicios y luchaba contra el ocupante con todas sus canciones inmemoriales.

En *Así habló el Tío* se encontraba la defensa y la ilustración de los valores populares, la crítica de la *despersonalización* de nuestra vida nacional, la preocupación esclarecedora de establecer una síntesis entre la herencia africana que la seudoélite había considerado siempre como indigna de ella y los innegables componentes históricos que nuestro país debe a Francia.

Numerosos intelectuales de la generación que subía entonces escucharon el llamado de Price-Mars, y lo interpretaron con el sentido dinámico que era necesario. Hombres como León Laleau, Emile Roumer, Carl Brouard, Jean-F. Brierre, Philippe Thobi-Marcelin, Félix Morisseau-Leroy, *et. al.*, buscaron con pasión una nueva articulación de la expresión literaria y artística con las realidades, los sueños y las singularidades del pueblo haitiano. Pero, de toda esta «generación de la bofetada yanqui, como se dice en Haití Jacques Roumain es el hombre que llevó más lejos esta *búsqueda de una nueva identidad* para la nación. Escuchemos a J. S. Alexis referir lo que fue, en la vida haitiana, la trayectoria de Roumain.

> Él mira al pueblo, él observa a las élites revolcadas en su comodidad, él estudia la coyuntura mundial: una idea se hace evidente en su cabeza, se le impone y deviene una fuerza que lo lleva contra la clase de la cual él ha surgido, que lo lleva contra la educación recibida, que lo lleva contra sus antiguos amigos, que lo lleva contra su propia familia, que lo lleva irresistiblemente, irremisiblemente hacia el pueblo. Las ideas y los sentimientos se entrechocan, el corazón combate el espíritu, la experiencia, la generosidad y el coraje lo llevan hacia la facilidad. La formidable fuerza de trabajo de Jacques Roumain se encuentra en acción. Él compulsa la historia haitiana, la historia del mundo, la filosofía, la economía política, las ciencias exactas y las ciencias del hombre para descubrir una concepción general del mundo, de la vida y de lo real social. El artista, el poeta concurren con el patriota y el hombre de ciencia para encontrar la luz.

La negritud de Jacques Roumain era, pues, un concepto de liberación nacional, un factor eminentemente identificante, especie de nueva cimarronería ideológica que se articulaba con gracia al racionalismo más moderno, agregando a la riqueza de este la verdad de nuestras especificidades antillanas. Con Roumain, la negritud tomaba en consideración el doble carácter de la alienación en los pueblos negros oprimidos, y se presentaba con la respuesta del hombre negro explotado y humillado. Ella era, como en la obra ejemplar de Frantz Fanon, «la antítesis afectiva si no lógica de este insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad.» La negritud de Roumain, ilustrada a lo largo de una obra relumbrante, era, ante todo, una toma de conciencia concreta de la opresión, como en la poesía de Nicolás Guillén, Langston Hughes, Claude McKay, Léon Damas y Aimé Césaire. A este nivel, como, por otra parte, en las preocupaciones del joven Senghor, la negritud era una búsqueda apasionada de identificación del hombre «negro» profanado por siglos de esclavitud y de desprecio. Se estaba entonces, en los años treinta y cuarenta lejos del romanticismo cosmológico, del neovitalismo negro-africano y místico que más tarde llevaría a la negritud a pacer la hierba alucinógena del neocolonialismo...

La negritud de Roumain invita a Haití a reflexionar para que *la identidad* que ha buscado con tanta pasión colectiva pueda tomar cuerpo un día, verdaderamente, en la historia y en la vida.

La época alegre y fresca y bella que el autor de *Gobernadores del rocío* prometía a Haití es aquella por la cual se baten y se batirán todos los que, con J. S. Alexis, están convencidos de que un pueblo que ha producido a Toussaint, y Dessalines, a Firmin y Péralte, Price-Mars y Jacques Roumain, no puede *morir*. Al final de sus sacrificios, de sus combates, de su *pasión* le espera su verdadera indentidad: la reconversión de sus singularidades vitales para reunirse con la condición humana universal.

II

Hablar de Jacques Stephen Alexis

> *La vida, una aventura única, no una aventura por desarrollar lo que la naturaleza había puesto en mí, sino una aventura por el esfuerzo para adquirir lo que la naturaleza no había puesto en mí.*
>
> GOETHE

> *Los árboles músicos se derrumban de vez en cuando, mas la voz de la selva es siempre igualmente poderosa.*
> *La vida comienza.*
>
> JACQUES STEPHEN ALEXIS

Entre las obligaciones que tenemos para con Haití, hay una que, desde hace años, nos obsede de forma singular: hablar francamente sobre Jacques Stephen Alexis. Yo estaba seguro de que la ocasión de hacerlo se presentaría más tarde o más temprano. ¿Dentro de un mes, un año, diez años? El tiempo no era la medida que contaba para nosotros. Hablar sinceramente de Alexis era, en el fondo de mi ser, una cuestión de fraternidad a la cual yo estaba decidido a responder. La dejé madurar, sin acelerar el curso de su savia, como el único medio de comprender en su complejidad a un hombre que hizo todo lo que estaba en sus manos por encontrar su camino más recto y por hacer que éste coincidiera con el desarrollo de su pueblo. Confieso, sin embargo, no haber pensado que la ocasión de hablar de Alexis se me daría a la luz de su mejor libro.[1] Es un honor que compromete, aún más profundamente, esta necesidad que de hablar de él hemos incubado con fervor.

¿Qué itinerario siguió su espíritu, que le permitió introducir, tan brillantemente, nuevos espacios de esperanza y de dignidad, de gracia y de maravilla, de frescura y de ternura iluminadas, entre las palabras de la imaginería haitiana? ¿Qué tipo de hombre era él?

En verdad, no es fácil trazar un retrato fiel de Jacques Stephen Alexis. A todo lo que existía ya de inasible en sus miles de facetas de escritor, de médico y de líder político, se añadía el celo que algunos de sus camaradas han puesto en organizar, administrar y canonizar su leyenda, para presentar al hombre, que conocimos íntimamente, bajo el aspecto de un profeta infalible en sus gustos y sus opiniones, sus elecciones y sus juicios, así como en sus empeños al servicio de la descolonización de Haití. Sin embargo Alexis, al hablar un día, en términos inolvidables, de Jacques Roumain, puso en guardia a sus compatriotas contra la especie de mistificación momificante que consiste en quitarle al ser humano sus aspectos negativos para hacer de este un dios o un hombre sin la sombra de una arista en su metal:

> En mi opinión –escribía Alexis– Jacques Roumain fue simplemente un hombre, un hombre verdadero, con todo lo que esto comporta de grandeza y de servidumbre. La grandeza de Jacques Roumain se ilustra justamente con más fuerza mediante la actitud noble que él tenía ante los errores que –como todo hombre– era susceptible de cometer... En efecto, para todo hombre imbuido de las leyes de la vida y de la historia, equivocarse de buena fe es una cosa inevitable, en cualquier disciplina que sea. La acción implica fatalmente un porcentaje de cálculos falsos en función de los imponderables, hasta de faltas que no son descubiertas inmediatamente. El hombre de talento, el hombre de genio, el hombre verdadero es justamente aquel que sabe darse cuenta a tiempo de los errores de su trabajo y que, por lo demás, descubre en ellos las raíces secretas en lo real y en su personalidad.

Estas líneas de Alexis, iluminadas de sabiduría y de confianza bien fundamentada en sus semejantes, revelan un sólido conocimiento de la vida, de las relaciones complicadas, contradictorias, que en ella se anudan entre los hombres, y de los límites que la historia de cada época asigna inevitablemente a los talentos y a las fuerzas sociales de los individuos. Alexis, llegado a la madurez, muy cerca en devenir el hombre que fue, en un texto al que la muerte atroz que tuvo confiere el valor de un testamento moral, indicaba, como marxista inteligente e inventivo, la mesura y el rigor tierno que deben observarse cuando se establece el balance de un destino ejemplar. La fidelidad a la doble herencia cultural y cívica de Roumain y de Alexis nos invita, en nuestro momento, a situarnos en medio de esa misma luz tamizada de ternura y de comprensión, para tratar de penetrar el misterio apasionante del autor de *El compadre general Sol.*

Jacques Stephen Alexis fue un hombre que en el curso de su breve vida de artista y de dirigente sintió agitarse en él las tempestades,

[1] Este texto fue escrito para el prefacio de la edición cubana de al novela *El compadre general Sol*, La Habana, Casa de las Américas, 1974.

las mareas, los vientos caribeños, a menudo más fuertes que sus resortes físicos y espirituales, y que, pesar de esas fuerzas adversas, gracias a un perpetuo ir más allá de sí mismo, llegó un día a abordar la ribera de su país como héroe de la cultura y de la revolución. Se dice con razón que hay en los destinos realizados una palabra clave, una palabra definidora. En el caso de Alexis, yo vacilo continuamente entre tenacidad y vitalidad, hasta tal punto se las encuentra asociadas en él, en el extremo final de su combustión semántica. Al crear, al obrar, al entregarse sin escatimar esfuerzos, él tenía una forma original de ser tenaz para sacar el mejor partido posible de la intensidad cósmica que la vida tenía en sus venas.

Alexis nació el 22 de abril de 1922, en Gonaïves, pequeña ciudad al norte del golfo de la Gonava, que tiene hoy día un aire adormecido; después de un pasado legendario. La aventura humana de Alexis hará un día olvidar que el año 1922 es una fecha sombría y amarga para los haitianos. En efecto, es el año en que los Estados Unidos cuyas tropas coloniales de asalto acababan de aplastar la resistencia de Charlemagne Péralte, impusieron a nuestro pueblo el empréstito de 1922: mecanismo financiero y económico llamado a completar la anexión militar, y a congelar en los mitos de la neocolonización el esfuerzo de creación histórica que, desde el 18 de noviembre de 1803, había permitido a los esclavos forjar en caliente nuestra primera identidad de nación, destruyendo las violencias y los escándalos «blancos» del sistema esclavista.

El bisabuelo de Jacques, Mesmin Alexis, mezclado en las agitaciones políticas de fines del siglo pasado, murió fusilado en 1880 en compañía de su primogénito. Su segundo hijo, igualmente condenado a muerte, escapó a la justicia del pelotón de fusilamiento. Llevaba el mismo nombre de Mesmin y se le encuentra algunos años más tarde ejerciendo en Gonaïves el oficio de notario. Contrajo matrimonio con Rosanna Jean-Philippe Daut que, según se cuenta, descendía de Jean-Jacques Dessalines, el compañero de armas de Toussaint Louverture, el guerrillero capital que liberó a Haití después de haber dirigido la primeera guerrilla victoriosa al sur del Río Grande. Del matrimonio de Mesmin y de Rosanna nació Stephen Alexis, el padre del novelista, el 29 de noviembre de 1889. La madre de Jacques, Lydia Núñez, era de origen dominicano.

Cuando la sicobiografía haga nuevas búsquedas acerca del origen afectivo de los textos de Alexis, no dejará de estudiar la naturaleza de las relaciones de Jacques con su padre. Estas, lejos de ser simples, han pasado, seguramente, sobre las determinaciones del escritor y del militante. Muchas veces pensé en ello al verlos vivir juntos, bien en Port-au-Prince, al comienzo de mi amistad con Jacques, bien en París, en la época en que «el viejo Steph» venía a reunirse con nosotros, desde su puesto de embajador en Londres, durante sus vacaciones. Mientras que con Jacques la comunicación había sido desde el principio, inmediata y calurosa, con su padre pasé trabajo para romper el hielo que nos separaba. Stephen Alexis era, realmente, el tipo de hombre de letras y de gran funcionario de Estado que un joven haitiano de temperamento profundamente rebelde e íntegro podía muy difícilmente apreciar. De una extrema distición física e intelectual encarnaba demasiado al académico negro, al embajador itinerante, al gentleman del tercer mundo, a Sir Stephen: el hermoso hombre de golosa boca y jovial conversación que, a menudo, chispeaba con *cabotinge* y complaciente frivolidad.

Había debutado como profesor de literatura y de historia en el liceo de Gonaïves, donde confesaba tener, entonces un marcado respeto por la fuente de la nación profanada. Pero el patriota que, desde su periódico *L'Artibonite*, había alentado con su talento a las guerrillas de Péralte contra el ocupante extranjero; debía en 1926, aceptar representar, en Bruselas y en París, a la dictadura de Louis Borno, apéndice depravado del Alto Comisariado norteamericano en Haití. De regreso al país en 1929, adhiere a través de su pluma, al movimiento de renovación nacional que la juventud, con Jacques Roumain a la cabeza, había suscitado, desde 1927, tanto en la cultura como en la acción política. En 1933, Stephen Alexis publicó una obra de ficción titulada *El negro enmascarado*, en la que trataba de subrayar las costumbres de la especie colonial, como el prejuicio del color, que las fuerzas extranjeras de ocupación, despreciando los componentes de la etnia haitiana, se había dado a exacerbar.

En un panorama que Jacques esbozara acerca de la novelística haitiana desde sus orígenes a nuestros días, habla del relato de su padre en los términos siguientes:

> El último novelista a retener de esta generación es Stephen Alexis, el padre de Jacques Stephen Alexis. Hay que reconocer que supo entrever los pormenores del drama de su pueblo, pero, para su desgracia, él es de su generación. Stephen Alexis ha tenido la perspicacia de hacer entrar en escena al pequeño pueblo de francotiradores y de guerrilleros que se batían con armas blancas contra el agresor; sin embargo, su aparición es demasiado episódica para convencer *El negro enmascarado*, novela política, aparecida en 1933, tuvo mucho éxito en el momento de su salida, pero en la actualidad se la considera de una importancia relativa. A pesar de su gran belleza, es una obra en la que la pintura social de los medios urbanos no aporta mucho de nuevo a la novela haitiana y en la que el dandismo de los personajes los hace demasiado evanescentes para captar el interés del lector por mucho tiempo.

Este es, sin duda alguna, el mejor juicio que se ha aportado sobre *El negro enmascarado.* Basta comparar esta obra con *El compadre general Sol* para ver hasta qué punto se ha producido, entre ambas novelas, una total renovación dentro del arte narrativo haitiano, con la aparición de personajes de una persistencia, de una fuerza y de una opacidad que sólo Jacques Roumain, en este siglo, había logrado en el retrato del hombre haitiano. En efecto, no hay nada más alejado del dandismo que Hilarius Hilarion y los otros personajes de este libro. El hijo de Stephen Alexis aportó a la novela haitiana una profunda mutación que la hizo pasar de *El negro enmascarado* al *El compadre general Sol,* de la sombra a la luz, de la delicadeza amanerada a la robustez del rasgo, de la fabulación elegante a la intensidad dramática, del buen tono, afectado y farolón, al realismo maravilloso, del diletantismo de la rebelión a las eficaces bellezas de la revolución, en pocas palabras: del arte de Stephen Alexis al arte de Jacques Stephen Alexis.

Seamos, sin embargo, justos para con Sir Stephen. Si he dado a entender que Jacques sólo pudo hacerse grande enfrentándose a la herencia paterna, esto no quiere decir que su padre fuera un «dandy» quimicamente puro. Detrás del amaneramiento voluptuoso del letrado, por debajo del político, había un espíritu sensible, humano, generoso, y un patriota que, de vez en cuando, se despertaba para lanzar destellos vivos sobre la educación de su hijo. Fue así que supo inculcar tempranamente en Jacques las huellas de *la haitianidad* y estimular en él el interés por las principales corrientes del lirismo y del humor populares que atraviesan la vida de Haití.

Tuve la suerte de conocer mejor y de admirar al «viejo Stepeh» en los últimos años de su vida, gracias a la correspondencia que intercambiaba con él. En las preciosas cartas que me escribiera desde su exilio venezolano, se le siente, a su vez, netamente bajo la influencia de su hijo, y, en una ocasión, al juzgar la disputa que me separó de Jacques en 1958, manifestó, respecto a las posiciones que yo defendía, puntos de vista y una honestidad muy superiores a los de muchos compañeros recientes de Alexis que se empeñaba en echar leña al fuego. En una carta de Caracas, del 9 de enero de 1960, me escribía:

> En primer término, déjeme decirle que no le había dado mucha importancia a la «desavenencia» que unos espíritus primarios provocaron entre Jacques y usted. Este incidente me ha servido para probar, una vez más, cómo en Haití la mediocridad llamada intelectual es cobarde y pérfida. No pudiendo atacar a Jacques de frente, porque les echaba frecuentemente en cara sus naderías culturales y políticas, han abusado de vuestra generosidad, incitándolo contra su mejor amigo. Me sentía apenado por ustedes dos, por este pequeño duelo fraternal. En suma: que usted y Jacques debieran darse cuenta de lo que puede costarnos hoy, en nuestro universo haitiano, el prestarse a alianzas peligrosas.

¿Cuáles eran esas alianzas peligrosas? En esa misma carta Stephen Alexis tiene la honestidad de precisarlas cuando explica las razones de su adhesión a la candidatura de Louis Déjoie para la presidencia de Haití en 1957. Yo me había opuesto a este representante del falso patriciado haitiano, no porque sintiera simpatía por Duvalier o por cualquier otro candidato que ocupara entonces la escena política de nuestro país. Pero yo tenía la opinión de que la izquierda haitiana debía guardarse de «marchar» tras un «salvador providencial», con el fin de ayudar a las capas populares a encontrar, partiendo de su propia iniciativa histórica, una salida a la crisis que ya ahogaba gravemente a la nación. En aquella época corría, por los círculos progresistas de Haití, una tesis según la cual en un país del tercer mundo con un fuerte predominio de la clase campesina, como el nuestro, los revolucionarios deben «seguir» a la «burguesía nacional» y repaldar su poder y su espíritu de empresa que harán aparecer al proletariado destinado a llevar a cabo la revolución...

> Existe, además, mi querido Depestre –me escribía Stephen Alexis, haciéndose eco de esa tesis insólita– una regla marxista que me ha inducido a aceptar la candidatura de Déjoie: esta regla establece que ninguna sociedad humana puede llegar al socialismo sin pasar por el estadio de la acumulación del capital que sólo la productividad organizada puede favorecer. El programa económico presentado por Déjoie sólo ofrecía, concretamente, una etapa organizativa hacia el socialismo: es por esto, créame, que Jacques Alexis, sin ser dejoista, no fue hostil a la candidatura de Déjoie. Mi querido Depestre, yo estoy absolutamente de acuerdo con usted en que nuestro país únicamente puede ser salvado mediante una reforma básica, estructural, que muy pocos hombres pueden concebir, realizar... Personalmente, mi querido Depestre, no tengo ambiciones presidenciales. ¿Por qué? Porque yo soy, en el fondo, un hombre íntegro, mal hecho para la política haitiana, en el estado actual de cosas. Me falta flexibilidad, no soy suficientemente hipócrita. Yo sólo podría aceptar el poder para llevar a cabo una revolución, en el buen sentido de la palabra, en nombre de un ideal, de una ideología, que preconizaría toda la nación, unida en una comunión bravía de resurrección. Se me invitó, en determinado momento, a competir, pero me negué, sabiendo a qué coalición de vicio, de ignorancia y de rutina tendría que unirme, y que yo debiera destruir... En el desierto de hombres y de ideas que era la Nación, a la caída de Magloire, Louis Déjoie, candidato a la presidencia, me pareció el único que se presentaba con un programa que no estaba completo, ciertamente, pero que resultaba aceptable para el *hombre de izquierda,* el progresista que soy yo...

He querido citar estas líneas de Stephen Alexis, no con el fin de aclarar las condiciones de mis debates de ideas con su hijo –no es este el lugar para ello–, sino para señalar uno de los contextos sociales y morales en movimiento en que el autor de esta novela se ha formado, y que él debía rebasar mediante la doble metamorfosis de su arte y de su pensamiento revolucionarios. Esta mutación irreversible no se operó en Jacques (debiera decir en los Alexis) sin un duro combate. Las peripecias de este se adivinan mejor cuando se sabe que en sus primeros escritos Jacques se abstenía estrictamente de agregar a su firma el Stephen que debería posteriormente, en la portada de sus libros, recuperar, valorar, refrescar y salvar para siempre del olvido. Durante sus años de aprendizaje, Jacques, al observar la evolución de su padre en medio del desorden haitiano, debió descubrir, con dolor, que el maestro que él adoraba no vivía todo lo que enseñaba. Tuvo que rehacerse, contra las sombras paternales, para emerger, en sus libros y en sus actos de hombre, como el mejor instante de nuestra cultura y de nuestra dignidad. La imagen del padre, el recuerdo de su deuda con él, aparecen en su nombre, en el momento en que nuestro amigo, habiendo conquistado la libertad de ser él mismo, en plena posesión de sus dones, vuela con sus propias alas, para triunfar con esplendor en el registro donde Stephen se había atascado.

Al desenmascarar al falso negro en su padre, Jacques superaba su dificultad de ser, lo que era su drama secreto, el malestar y la espina de cardo en la piel de su robusta sensibilidad. Él se decantaba, se nutría de lo que encontraba a su alrededor, mediante la creación, con esta novela y los relatos que la siguieron. Las pruebas de su vida de creador y de hombre de acción, transmutadas en ficción, en ensayos y en proyectos esclarecedores, le permitirían explicar lo haitiano a nosotros mismos. Ahí está la obra que nos ayuda a comprender lo esencial de la pesadilla histórica que ha hecho de nuestro país la media isla de un universo donde, por los horrores y la sangre que allí corren, el hombre se muestra menos tierno y menos luminoso al hombre.

Jacques Stephen Alexis comenzó sus estudios en el colegio Stanislas, en París. Los continuó hasta el bachillerato en Port-au-Prince, en la institución Fréres de Saint-Louis de Gonzague, a la que los nativos de la «élite» que hace las veces de «burguesía nacional» confiaban usualmente la educación de sus futuros comisionistas, comerciantes, diplomáticos, especuladores, magistrados, prefectos, coroneles, senadores, diputados, ministros, presidentes y otros mamíferos feroces del zoológico haitiano. La instrucción de los «muy queridos hermanos» fracasará completamente en sus esfuerzos para cambiar al pequeño Alexis, para hacer de éste, en un santiamén, un nuevo haitiano grecolatino, un mininegro para hacer reír, una neomentira del Occidente cristiano. El caso precedente de Jacques Roumain, antiguo sanlouisiano, ex-patricio mulato, decía al oír de la juventud la bella verdad siguiente: en vísperas de la segunda ola de descolonización, en la época de las revoluciones socialistas del siglo XX, los mejores hijos de las burguesías enlatadas del tercer mundo eran llamados, cada vez más frecuentemente, por la inteligencia a la cual ellos se elevaban desde el conjunto del movimiento histórico, a desligarse de la violencia opresiva, para edificar con los condenados de su tierra la violencia que cura al hombre y remodela su mundo, su conciencia y su corazón. El mensaje de los cruzados de Saint-Louis resbalaba tanto mejor sobre el espíritu del joven Jacques por cuanto tuvo en su casa libre acceso a millares de libros portadores de un saber que pegaba mejor con las atroces realidades de Haití. Tan bien dotado para las letras como para las ciencias, atravesó los años de la escuela congregacionista como un encantamiento, con la sonrisa del viejo paganismo afrocaribeño en los labios, contento como estaba de frustrar y de falsear los dados y las cartas que el querido hermano Rafael (Phapha) había traído de su Europa bretona para deslumbrar a los «negritos» del extravagante Haití.

Una vez terminadas sus clases secundarias, Jacques Alexis se inscribió en la Facultad de Medicina de Haití, donde no se contentó con ser un estudiante únicamente absorbido por las preocupaciones de su carrera. El sentido de sus deberes le condujo a dedicar también su tiempo a la acción sindical, que era entonces poco más o menos que desconocida en nuestro protectorado. Gracias a la inteligencia práctica que su imaginación sabía ya aportar al trabajo, consagró todos sus esfuerzos a fundar y a dirigir una Asociación de Estudiantes de Medicina. La dotó después de una revista donde ejercitó su pluma para formular, promover y defender las reivindicaciones de una universidad que, en un sistema infectado de abyección neocolonial, carecía de todo: profesores competentes, laboratorios, bibliotecas, cafetería, estadio, becas de estudio, en una palabra, el abc que hace la eficacia social y el esplendor de un centro de enseñanza superior.

Estábamos entonces al final de la última guerra mundial. Haití se debatía en su servidumbre indigenizada, con una mano delante, otra, detrás del destino nacional que el golpe yaqui de 1915 había detenido y estratificado brutalmente. Un tal Elie Lescot, sátrapa forjado en todas sus piezas en Washington, nos mostraba, con la pastosa latinidad que le habían pegado a sus encías, que él era un perro-presidente que había aprendido muy bien a ladrar en el tono del panamericanismo, y que, llegado el momento, siguiendo el ejemplo de los otros «presidentes» del subcontinente, sabía morder con todos sus dientes a un país colonizado. Yo tenía diecinueve años, y, sin haber leído aún a Paul Nizan, me bastaba mirar mi patria con los ojos coléricos de millares de jóvenes como yo para saber que no vivíamos la mejor época de nuestra vida. Me puse a escribir poemas. Después de todo tipo de trajines de edición, terminé publicándolos por mi cuenta bajo el título de *Etincelles (Chispas)*.

La acogida que dieron a mi voz, que sólo tenía los méritos de la rebelión, sobrepasó mis previsiones. De la noche a la mañana, me había convertido en un joven a quien millares de desconocidos sonreían con aire de complicidad por las calles. Para las autoridades yo era un escándalo viviente, y el jefe de la policía de Lescot me citó una mañana para preguntarme «los nombres de los conspiradores a los que mis poemas incendiarios servían de escondite».

¿Qué podía hacer yo con ese renombre recién adquirido de poeta ladrón de la sal y el fuego?

El éxito de nuestros tonos ígneos indicaba claramente que en Haití se podía plegar la escritura francesa para utilizarla de acuerdo con nuestras vergüenzas, nuestras heridas y nuestras cadenas. Decidí, con un grupo de amigos, Théodore Baker, Laurore Saint-Juste, Gérard Chenet Gérald Bloncourt, y otros, fundar un periódico literario y político de combate. Se llegó al acuerdo de llamarlo *La Ruche (La Colmena)*, eufemismo apícola que disimulaba a los ojos de la censura el avispero que deseábamos ser para la banda de Lescot. Se soñaba inmediatamente con ampliar nuestros rasgos a todos los sectores representativos de la juventud del país. Es en condiciones semejantes que fui llevado a entrevistarme por primera vez con el futuro autor de *El compadre general Sol.*

El Jacques Alexis de aquellos años, además de las actividades estudiantiles que he señalado, ocupaba su tiempo libre presidiendo un círculo mundano que frecuentaba exclusivamente la juventud dorada de Port-au-Prince. El lado *Sir Stephen* de su carácter –que él no perdería jamás del todo– triunfaba allí y se prodigaba con la intrepidez alegre que ponía en todo lo que emprendía. L' Intrepide-Club del Chemin des Dalles no era el lugar más indicado de la ciudad para conocer y juzgar los seres. En este momento, recuerdo mi primer contacto, desconfiado y precavido con Jacques, en aquel clima de mundanismo burgués y danzante que no permitía mucho la profundización mutua entre las gentes. Sin embargo, no nos hizo falta mucho tiempo ni muchas palabras para descubrir que no teníamos solamente gustos literarios y filosóficos comunes, sino que compartíamos ardientemente la voluntad de actuar sobre los males de nuestro pueblo. No titubeó en colaborar con *La Ruche*, y algunos días después nos dio, para el primer número, una crónica titulada «Cartas para los hombres viejos.» En adelante, todos sus artículos aparecerían bajo esa rúbrica, firmados con el seudónimo de Jacques la Colére...

¿Quiénes eran, pues, estos «hombres viejos» a los cuales se refería la cólera terrible de Alexis? La vejez, en cuestión, no tenía seguramente nada que ver con la fecha de nacimiento o con las arrugas de los destinatarios de sus cartas. Se trataba de la senilidad de los hombres que niegan el progreso de la historia: la caducidad de los Lescot y de los Truman, la decrepitud del poder del dinero que es solamente capaz de suscitar por todas partes expediciones y empresas coloniales, monopolios, odios raciales, negación de justicia, rapiña de materias primas, codicia y animalidad feroces, desigualdades monstruosas, parodias rampantes de cultura, élites indígenas de carnaval y toda suerte de miserias violentamente devoradoras del hombre.

A estos viejos focos de infección, Jacques y el equipo de *La Ruche* oponían la juventud de las ideas y de las acciones que hacen retroceder al hombre, la ignorancia y la tiranía: la juventud de la revolución. Esta fue una entrada masiva de oxígeno en los pulmones asfixiados de Haití. El país completo se entusiamó con nuestra iniciativa, nuestra proyección sobre la escena política, en plena luz de vanguardia. La violencia de nuestros artículos despertaba las conciencias adormecidas y galvanizaba a todos los que estaban dispuestos a pasar a la acción.

El lanzamiento de nuestro periódico coincidió con la presencia en Haití de Aimé Césaire, André Breton y Wifredo Lam. Se aprovechó la ocasión para publicar un número especial sobre el surrealismo. Se sabía que ese movimiento del espíritu, en la etapa heroica de su historia, se oponía a los mitos burgueses, había retomado por su cuenta la vieja lucha de la razón humana contra lo sagrado, y había denunciado, con un fuego sin precedentes las hipocrecías, las mistificaciones, las irrisiones, lo tabú, los relativismos morales, los estupros y las alienaciones seniles de la sociedad que había lanzado a la juventud europea a la carnicería de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, nuestras aspiraciones no sólo ambicionaban la emancipación de las facultades culturales del hombre haitiano. Es por esto que, en el mismo número consagrado a lo mejor de la contestación surrealista, nosotros extendimos nuestro homenaje al antifascismo internacional que acababa de enterrar al vandalismo y al vampirismo nazi. Si nosotros elogiamos al presidente F. D. Roosevelt por la eficaz participación de Estados Unidos en el esfuerzo común de los Aliados, no olvidamos el papel decisivo desempeñado por el Ejército Rojo de la URSS, ni el de las otras fuerzas, eminentemente revolucionarias, que, de las guerrillas chinas, vietnamitas, coreanas a los «maquis» europeos, se habían batido heroicamente para que *el socialismo fuera el hijo-luz del hombre.*

Este número especial de *La Ruche* celebró abiertamente a la insurrección como la violencia que todo pueblo tiene el deber histórico de ejercer cuando se le arrebatan las formas legales de su paciencia. La publicación tuvo una resonancia sin precedentes en Haití y suscitó ecos en varios países. Los que no habían podido procurarla se pasaban veladas enteras copiándola a mano en casa de vecinos más afortunados. Los que sabían leer traducían al haitiano nuestros artículos para los analfabetos. Por primera vez en la historia de la prensa haitiana, un periódico de este género penetraba en los montes más apartados. Nuestras ideas devenían rápidamente una fuerza material en las manos de las masas.

Frente a este despertar contagioso, la dictadura de Lescot prohibió *La Ruche* y nos encarceló a Baker y a mí, sus principales responsables. La protesta del país hizo que se nos pusiera pronto en libertad. Millares de personas nos esperaban a la salida de la penitenciaría nacional. El caso *La Ruche* había soprepasado a nuestro pequeño grupo de agitadores. En unos días, nos encontrábamos a la cabeza de las decenas de millares de gentes que reclamaban las consignas de acción. Se constituyó un Comité Nacional de Huelga que lanzó la palabra de orden de paro general del trabajo con el objeto de aislar y paralizar la satrapía de Lescot. Se repartieron las tareas de dirección: Alexis, Albert Mangones, los hermanos Francis y Gérard Roy fueron encargados de la Universidad, mientras que Bloncout y yo, ayudados por Jean Dessé, Arnold Hérard, Laurore Saint-Juste, Lucien Daumec, Rodolphe Moise, Chenet, Seymour Godefroy, Paul Verna, Lous Neptune, Marcel Bony, Kesler Clermont, nos ocupábamos de la huelga en las otras capas de la población. En todas partes éramos recibidos con los brazos abiertos, a pesar del clima de represión.

Del 7 al 11 de enero de 1946 la huelga que comenzó la juventud se extendió a todos los centros nerviosos de Haití. Las brutalidades de los gendarmes de Lescot no pudieron impedir que nuestras agitaciones callejeras se hicieran cada día más combativas. Se contaban por decenas de millares los manifestantes de Port-au-Prince, mientras que toda la vida económica y administrativa cesaba en el conjunto del país. Por la noche, con la capital en estado de titio, se efectuaron reuniones clandestinas en los barrios pobres, para aprender a fabricar, a la luz de humildes y pequeñas lámparas, los cocteles molotov o para reparar los viejos fusiles de caza o las antiguas pistolas. Por todas partes se descubrían las posibilidades de acción que dormitaban en toda la nación oprimida. Desgraciadamente, faltaban en aquellos días buenas armas, algunos principios sólidos de organización de vanguardia que nos permitieran aclarar nuestras violencias espontáneas y orientarlas hacia las tareas colectivas de una revolución.

Al carecer de dicha dirección política, si bien el hermoso movimiento de 1946 llegó a expulsar fácilmente la pandilla de Lescot, por otra parte fracasó completamente en el momento de elaborar la línea ascendente de acción que hubiera conducido al pueblo haitiano a la toma del poder y a la destrucción de nuestras viejas estructuras de opresión. Mientras la administración del presidente Harry Truman amenazaba nuestras costas con un nuevo desembarco de *marines*, las fuerzas democráticas, recién reunidas, desgarradas por querellas y crisis infantiles, no llegaron a sacar provecho de la situación revolucionaria que reinaba en Port-au-Prince y en las principales ciudades de provincia. El Comité Ejecutivo Militar, surgido de la confusión que sucedió a la caída de Lescot, fortalecido por las intrigas de la embajada de los Estados Unidos de América y por la demagogia del ala negra del falso patriciado dirigente, reprimió salvajemente nuestros esfuerzos por reagrupar las fuerzas populares. El Ejército organizó seudoelecciones y puso en marcha el proceso aberrante que, diez años más tarde, debía desembocar en la «papadocracia», en la «negritud de presa», el fascismo de subdesarrollo, la condición animal, la vida haitiana leonina hasta el infinito, en suma: el terrorismo del dinero neocolonial en Haití.

Los acontecimientos ocurridos en 1946 fueron un elemento decisivo en la historia literaria, moral e ideológica de Jacques Stephen Alexis y de todos los jóvenes haitianos de calidad que aquel año hicieron de sus veinte años la cólera de la brasa revolucionaria. Este es el contexto social, la matriz donde nacen las esperanzas, las convicciones, las contradicciones y los rebasamientos trágicos de nuestra generación. Sin las experiencias de 1946, yo no digo que Jacques Alexis no hubiera escrito *El compadre general Sol*, pero hubiera indudablemente situado su relato bajo luces menos amargas que las que iluminan la vida y la muerte de Hilarius Hilarion. El destino de Alexis no resultó semejante, por el fin injusto y cruel que tuvo, al del héroe de su primer libro.

Es a partir de estas jornadas de lucha en las calles, caldeadas de fraternidad viril, bellas de violencia fecundante, que comenzó la muda que uniría el talento, la vitalidad, el ímpetu creador de Alexis al ombligo de la revolución. A pesar de sus fracasos, sus errores, sus insuficiencias graves en materia de teoría y de práctica marxista, el movimiento de 1946 marcó una ruptura con todo un pasado y abrió una nueva época de resistencia en Haití. Gracias a la brecha que él horadó en el viejo carapacho de la neocolonia, las nuevas ideas del mundo de la posguerra pudieron penetrar allí y fecundar la aparición de un movimiento obrero y sindical. En lo sucesivo, la aparición de un aparato proletario estaba a la orden del día. Todos estábamos convencidos de que era necesario retomar, a un nivel superior, la tentativa que, desde 1934, Jacques Roumain había hecho para dotar a los trabajadores de la ciudad y del campo de su primer partido comunista. Y, en el dominio cultural, nos parecía igualmente que la organización socialista de la vida, bajo el poder obrero-campesino, podía ser el mejor medio de responder eficazmente a los múltiples problemas que plantea el desarrollo de la cultura en un país decidido a descolonizar, a la vez, las estructuras de su economía, de su conciencia y de su sensibilidad.

Es por esto que Jacques Alexis y el autor de estas líneas no dudaron en unirse a hombres de más edad que ellos, a fin de poder afrontar las enormes dificultades que implica la creación de un partido obrero marxista en un país compuesto por un noventa por ciento de campesinos analfabetos y religiosos. No es nuestro propósito analizar las grandezas y las miserias de ese esfuerzo. Si hablo aquí de ello, es porque en la novela *El compadre general Sol*, alrededor de las figuras de Pierre Rounel, del doctor Jean-Michel, de Torres y de Doménica Betan-

ces, se señala esta misión histórica como una de las líneas de fuerza que determinan la progresión del relato y el tránsito de su personaje principal del estado de crisálida solitaria al de un ser humano capaz de orientar y de realizar hasta el fin su destino, en función de las preocupaciones y de los intereses mayores de su pueblo y de su tiempo.

A fines de 1946, una decisión de nuestra organización nos llevó, a Alexis y a mí, a partir para Francia a continuar nuestros estudios universitarios. Existía entonces en nuestras filas la idea, completamente falsa, de que era necesario preparar a los nuevos cuadros dirigentes y enviarlos a los grandes centros culturales para que llenaran su cofre teórico con vista a futuros combates. En realidad, esto era un interminable exilio para ambos. En París nos volvimos a encontrar y nos vinculamos en cuerpo y alma a los focos que nos parecían más incandescentes de la cultura y la política de un pueblo que acababa de pasar por la prueba de cinco años de resistencia a la barbarie. Mientras militábamos en el PCF, frecuentábamos los sábados literarios del Comité Nacional de los Escritores, recorríamos los museos y los teatros, nos lanzábamos con bulimia sobre las mejores producciones intelectuales y artísticas del país que nos acogía.

Desde entonces, nuestras relaciones con Francia, antigua metrópoli de las desgracias haitianas, eran indudablemente claras, sanas, sin espejismos ni trucajes de amos a súbditos: descendientes de la violencia «negra» que nos había forjado una patria, habiendo nacido persas, uno quería ser decididamente persa, es decir, apasionadamente haitianos en medio de las luces de París. Aunque admirando los modos de pensar y de sentir que habían lanzado, y lanzaban aún, destellos diamantinos sobre el espíritu del mundo, Alexis y yo no estábamos dispuestos en lo más mínimo a reducir los componentes de nuestra identidad a las características de la cultura francesa. Si bien nos encontrábamos deliberadamente bajo el hechizo de Villon y de Rimbaud, de Diderot y de Balzac, de Rousseau y de Baudelaire, de Voltaire y de Nerval, de Stendhal y de Lautréamont, de Zola y de Proust, de Breton y de Sartre, de Roger Martin de Gard y de Malraux, de Colette y de Apolinaire, de Paul Éluard y de Aragon, no olvidábamos jamás que en la historia todo imperio –de la espada o de la inteligencia– siempre se presenta como la medida de la sabiduría y la civilización.

A nuestros ojos, la vía de acceso más directa a la civilización debía inevitablemente ser fecundada por los valores de la etnia haitiana. Llevábamos en nuestras venas un conjunto de anticuerpos llamado *haitianidad*, moda muy difundida en un mundo que se había refrescado con las luchas concretas que nuestro pueblo había sostenido, hasta los más heroicos sacrificios, por identificar su espíritu y su corazón sufrientes dentro de la muchedumbre entonces «blanca» de las naciones. Para nosotros, no ha habido jamás Hija primogénita de la Iglesia o de la Historia, menos aún un Cristo o una Notre-Dame-de-las-cultures-de-la-tierra, sino que hemos visto en cada país, por pequeño que sea, por humilde que sea momentáneamente su condición, hemos visto a las esperanzas humanas trabajando concretamente para contribuir a componer un día las armonías universales de la especie. Es por esto que la doctrina de *la asimilación*, repetida hoy día bajo diversos disfraces, no nos ha seducido ni fascinado ni contaminado jamás. Durante nuestros encuentros amistosos, ya fuera en la Ciudad Universitaria o en el 31 de la calle Pelleport, donde vivía Jacques, pasábamos largas horas hablando de nuestro país, de las fuentes africanas y francesas de nuestra identidad, que habían conocido en Haití un largo proceso de mestizaje mezclado a las herencias indias, y roíamos los frenos que nos tenían alejados de nuestros deberes para con la miseria de los haitianos.

Y *El compadre general Sol*, que ya crecía bien en Alexis, es, en la producción literaria del tercer mundo, uno de los grandes libros que mejor muestran a qué nivel de *reconversión cultural radical* un espíritu completamente emancipado puede apropiarse dialécticamente del lenguaje y de las otras herramientas mentales heredadas del pasado colonial para hacer con estos un instrumento de identificación enteramente nuevo, en la literatura, de las realidades y de los sueños específicos de su pueblo. *El compadre general Sol*, escrito en francés, perteneciente a la órbita general de las letras de expresión francesa, sigue siendo, sin embargo, en cada metáfora, en cada fosforescencia de sentimientos e ideas, un fenómeno fundamentalmente haitiano. Es un mundo mágico trabajado e iluminado desde adentro por ondas líricas y un aliento bien reveladores del genio sincrético de nuestro pueblo.

En esta novela hay de todo: lección de solidaridad, canto, humor lírico, maravilla, amor sublime, verdad de las costumbres, calor y precisión de la emoción y del trazo, virtuosidad y afinación constantes del estilo, prosa épica con virtudes, germinaciones y exuberancias aquí tropicales, la fusión feliz de lo natural y lo solemne, escritura visionaria, siempre cuidadosamente ajustada al sentido del drama histórico que sangra al Haití de nuestros días. He ahí algunos de los elementos que hacen de *El compadre general Sol*, a cerca de treinta años de su publicación, una obra ya clásica. Se trata, esta vez, de un clasicismo caído como un meteoro de los ruidos y los furores de la buena descolonización. En sus páginas, el lector haitiano se descubre mejor que ningún otro, se explica, aprende a conocerse, se maravilla, se murmuran las verdades de su rebelión y de su ternura, de su sensualidad y de su esperanza, dentro de la diversidad de nuestras articulaciones con las realidades y los sueños más actuales en las dos partes encadenadas de la isla.

Otro mérito de este clásico: ilustra magistralmente cómo un escritor de extrema izquierda, lector atento de Marx y de Lenin, de Engels y de Gramsci, teniendo imaginación de sobra, puede abrir ampliamente

los ojos sobre la totalidad de la vida en su país, para arrancar el realismo de sus taras dogmáticas y restituirlo a la juventud eterna de lo real y lo maravilloso. Mejor que cien análisis abstractos de conceptos estéticos, *El compadre general Sol* muestra sobre lo vivo, en caliente, el abismo que separa un arte verdadero de la revolución de las concepciones estrechamente utilitarias, planamente normativas, que hacen pasar por peligrosos y locos a «los que enseñan que hay miles de maneras de ver un objeto, de describirlo, mil formas de decir su amor y su alegría y su pena, mil modos de entenderse sin quebrar una rama del árbol de la vida. Inútiles, locos, malditos los que descubren, reproducen, interpretan la humilde voz que se queja o que canta en la muchedumbre, sin saber que ella es sublime».[2]

En *El compadre general Sol*, y en general en la obra de Alexis, la literatura no es jamás una simple ilustración o una gris continuación de la política: es una *creación* que, a partir de las raíces haitianas del autor, deposita en el proceso de la condición humana un testimonio patético, donde la imaginación de Alexis da una bella cohesión a las contingencias cotidianas de la vida captada en su movimiento, en sus candores y ferocidades, sus conflictos y sus armonías, sus fealdades y sus bellezas convulsivas, sus furores oníricos, sus direcciones infinitas en el trabajo, el amor y la muerte. Fundador del Partido Obrero, Alexis se hubiera contentado con escribir ensayos, artículos, estudios, trabajos teóricos, textos de valor pedagógico, a los que le predisponía su prodigioso talento, si él no hubiera estado, por otra parte, convencido, siendo profundamente artista, de que la novela tiene indudablemente otras cosas que revelar de la vida, de las relaciones humanas, que las que expresan comúnmente los pálidos «arreglos fotográficos» donde el populismo y las otras corrientes de la estética normativa confiesan lo poco que tiene realmente de amor y de respeto por la única razón de ser de la revolución socialista: crear, gracias a la explosión científica al fin sometida al servicio de toda la sociedad, crear niveles de felicidad y de civilización que hagan, en todas partes, al hombre bueno, inteligente, generoso, tierno, universal, confiado, alegre, y solidario para con el hombre. Es por esto que a los *ismos* abstractos que desnaturalizan y mistifican el papel de la literatura y del arte en la tranformación del mundo, que se cansan de definir las relaciones de la escritura con la revolución, la responsabilidad del poeta y del escritor en la sociedad, en suma: al *realismo socialista*, preferimos la música que se escucha en las líneas de un libro como *El compadre general Sol*.

Cuando apareció, en 1955, la crítica francesa, por unanimidad o casi unánimemente, lo reconoció como un acontecimiento. En Haití, no hay que decirlo, su explosión de luz se elevó más alto aún:

[2] Paul Éluard: *Poesía involuntaria y poesía intencional*, París, Poésie 42, Pierre Seghers.

La aparición de *El compadre general Sol*, según Philippe Décius,[3] fue un verdadero trueno. Alexis nos había regalado su experiencia, sus meditaciones, sus angustias. Él vino a nosotros con esa inimitable dignidad que es la marca del escritor. Los más sofisticados de nuestros mayores, los más exigentes en materia de forma y de precedencia tuvieron que saludarlo. Su inmenso mérito ha sido el de adivinar, de comprender, de interpretar justamente nuestros problemas, de denunciar los «agrimensores, los jueces y otras bestias feroces» del mismo estilo que devastaban el campo haitiano. La floración de su imaginación había precedido, iluminado y nombrado el estremecimiento político y el escalofrío popular que debía atravesar el país a fines de 1956. Nos había, pues, aportado algo elemental, esencial.

En su reedición, *El compadre general Sol* no ha adquirido arrugas. No sé dónde he leído que «las grandes obras son la juventud del destino». Aquí, el destino de un hombre y las aventuras de su espíritu y de su corazón, llevados por el mismo viento trágico, resisten juvenilmente a nuestras desgracias y mantienen a los haitianos, profanados y heridos hasta los huesos, en la frescura y la esperanza de un libro-hombre-luz. Es por esto que Georges Castera hijo tiene legítimamente el derecho de celebrar en la obra de Alexis un «ejemplo de ese realismo maravilloso de los haitianos donde el verdadero héroe (el autor) muere de la misma forma que el de la ficción (Hilarius Hilarion), ambos ante las puertas de una misma esperanza y de una misma lucha». Gérard Pierre-Charles tiene igualmente razón al proclamar en Alexis «un símbolo del Haití sufriente, heroico, combatiente», y, por encima de las vicisitudes animales que el neocolonialismo ha drenado en nuestra vida, la más luminosa de las garantías: «Un pueblo que acaba de producir un Jacques Stephen Alexis no puede morir.»

Ciertamente, todo un porvenir haitiano se inicia con este libro. En abril de 1961, el árbol músico de Alexis se derrumbó bajo el hacha de la «negritud» totalitaria, pero la selva que tiene su edad, la selva madre, continúa prometiéndole a los suyos frescor y seguridad. Los músicos, al igual que los de Maiakovski, han llorado por la caída de su director de orquesta humillado, pero ellos no han detenido la larga marcha verde del país de Alexis. Retengamos nuestras lágrimas para verlo de nuevo crecer, prosperar, encontrar nuevos lectores en todas las lenguas, para extender aun más los espacios de aire fresco y revivificante.

[3] *C.f.*, el número 501 de la revista *Europe*, de enero de 1971, consagrado a Alexis y a las letras haitianas, con estudios importantes de Philippe Décius, Claude Souffrant, Gerard Pierre, Charles y George Castera, hijo, acerca de la obra narrativa de Jacques Stephen Alexis.

¿Qué hombre haitiano eras tú, viejo hermano?

Un gran poeta de nuestra generación, Lucien Lemoine,[4] evocando un día a «Jacques, mi amigo...», confesaba, conmovido: «*Yo no amo a Jacques Alexis. Yo lo creo muy superior a mí en muchas cosas y de muchas maneras, pero no me gustaría parecérmele.* Yo creí conocerle... ¿Acaso lo conocía? Jacques, mi amigo... Yo no lo amaba. ¿Qué hacer contra eso: la apariencia? Él mismo ha escrito un cuento, *El inspector de apariencias.*»

Conozco a bastantes hombres de nuestra generación que hubieran firmado estas líneas de Lemoine. Es la verdad; existían *apariencias* en contra de Jacques. Una vez durante una polémica, yo, que estuve mucho tiempo más cerca de él que cualquiera de sus amigos, tuve que manejar en su favor estas *apariencias* como una honda. Bastaría con comparar el tono de Castera hijo, cuando habla de Jacques, con el de Lemoine, para ver el divorcio que puede ahondarse entre las opiniones de una generación y la otra. A partir de 1946, noté en las relaciones de muchos de nosotros con Alexis un malestar indefinible, una dificultad de comunicación que no era el resultado de la envidia ni de la rivalidad. Se admiraba su inteligencia, su coraje, su brío, se admitía su superioridad, pero nadie quería parecérsele. ¿Por qué? Continúa siendo un misterio que sólo Alexis podría aclarar...

Se dice que una de las singularidades del siglo en que vivimos es «que es el tiempo de los hombres dobles». ¿Era Alexis uno de estos seres dobles? ¿Habría que considerar en él la parte de Jacques y la parte de Stephen como las dos caras antitéticas de su historia de hombre? ¿Era esta la tragedia íntima que él llegó a sublimar en la unidad maravillosa de su obra? ¿O esta duplicidad era más bien un defecto de visión, una dolencia que podía descubrirse en todos los que zarparon en la vida junto a Jacques, en 1946?

Yo conocí a un Jacques Alexis preciso, completamente riguroso, escrupuloso e inquieto por prodigar sus mejores destellos: yo vi vivir a otro ser que aportaba el don de la fabulación en los más mínimos hechos de su vida. Era como si la imaginación del escritor aprovechara cada ocasión de la vida real para inundar, al mismo tiempo, varias orillas de su espíritu. En él, a menudo, no había separación entre el movimiento de sus sueños, el de sus actos y el de sus propósitos más corrientes. Se le encontraba siempre en un estado de autocreación encarnizada, donde la invención de las ideas, de las palabras, de los hechos, coincidían, se encabalgaba, a tal punto que no se sabía cómo separar el Jacques real del Jacques ficticio, el uno tan seductor y convincente como el otro. ¿Acaso jugaba a tocar en todos los sentidos los límites de Jacques Stephen Alexis? ¿Es que él simulaba una zona de su vida como Hamlet la demencia o como yo no sé qué monarca de Shakespeare sus responsabilidades reales? Si esto era cierto, no cambia ia en absoluto la integridad de su herencia, ni la autoridad artística y moral de una obra profundamente enraizada en el mejor mantillo de nuestro país.

¿Era conciente de la existencia de dos personajes en él que se disputaban la riqueza abundante de su imaginación? Por ejemplo, una tarde en París, mientras visitábamos a unos amigos comunes, grande fue mi sorpresa al escucharlo decir que él y yo, emparedados vivientes en Fort Dimanche, habíamos logrado evadirnos a fuerza de escarbar el grueso muro de la celda con nuestras uñas. Este era un caso típico de conciliación entre lo real y lo imaginario. En otra ocasión, alguien evocaba en nuestra presencia el placer de esquiar en la alta montaña. De inmediato, Jacques se lanzó con su verbo truculento, aturdidor, a la descripción de las pistas tamosas que en la última etapa de nuestra adolescencia tomábamos en *schuss*, sobre los montes nevados de nuestro país caribeño...

La última vez que lo vi —de la forma más natural del mundo— romper así toda frontera entre el sueño y la realidad fue en Moscú, en un cuarto del hotel Ucrania. Estuve a punto de caerme para atrás cuando quiso convencerme totalmente de que el partido que él había creado algunos meses antes había llegado a reclutar ni más ni menos que 40 000 miembros ya organizados y disciplinados para la toma inmediata del poder en Haití. Cualquiera, con un conocimiento superficial de las condiciones de estricta clandestinidad que prevalecían en Haití de 1959 a 1960, estaba en condiciones de señalarle que tal estimación de nuestras fuerzas revelaba pura y simplemente una *política-ficción*. Yo le dije con una cantidad enorme de miramientos que acabábamos de lavar nuestra ropa sucia en familia, y sabía tanto como él que lo que nos había dividido dos años antes era mucho menos importante que lo que debía en adelante unir a todos los patriotas contra la tiranía. Él reaccionó vivamente a mis prudentes reservas, y, para evitar una nueva ruptura, tuve que ir pisándole los talones dentro de la muchedumbre de los cuarenta mil militantes que su imaginación sostenía tenazmente haber ya movilizado para la revolución...

La realidad es que él fundó, a fines de 1959, en Haití, el *Partido de la Alianza Popular* (PEP), que había llegado efectivamente a reunir a alguna gente joven que, en aquellos momentos, estaban entre los más decididos a encontrar, a cualquier precio, una nueva articulación del marxismo con las tareas históricas de la revolución haitiana. En la misma época, Jacques Stephen Alexis había elaborado un *Manifiesto-Programa de la Segunda Independencia*. A partir del lanzamiento de este texto muy discutible surgieron nuevos combatientes como Gérard Brisson, Raymond Jean-François, Arnold Devilmé, los hermanos Adrien y Daniel Sansaricq, Gérard Wadestran, Yanick Rigaud, Niclerc Cassé-

[4] *Les Letres Françaises*, 16-22 de diciembre de 1965.

sus y otros que, unidos a hombres de calidad como Jean-Jacques Ambroise y Guy Lomini, tomaron una buena partida en la lucha por la nueva independencia en el mismo momento en que la Revolución Cubana hacía entrar a la América Latina en una etapa decisiva de su historia. Todos estos haitianos, junto a decenas de otros, habiendo vivido y luchado dentro del *campo magnético* de las ideas del *Manifiesto*, ofrecieron su último aliento la redención de nuestro país. Y las simientes que ellos han dejado tras de sí hacen creer que su sangre no se secará en vano en la terrible esponja haitiana.

También es cierto que en la célebre conferencia de los 81 partidos comunistas de 1960, Jacques Alexis, que participó en la misma como delegado de su joven organización, deslumbró a los asistentes con un llamado vibrante a la unidad del movimiento comunista internacional. Me parece escuchar en este momento al presidente Ho Chi Minh, quien hizo el honor de recibirme en Hanoi en 1961, hablándome en términos elogiosos de la destacada intervención de Alexis. Más tarde, Alexis se hizo amigo de Nikita Kruschov. Cuando nos encontramos por última vez, habló con emoción de la profunda pena que Nikita Sergheievitch sentía por la tragedia del pueblo haitiano. La verdad desnuda, punzante, es que a mediados de abril de 1961, Jacques desembarcó, con un pequeño grupo de jóvenes haitianos, en una playa del nordeste del país. Pensaba infiltrarse en nuestras montañas, a fin de elevar el nivel de la lucha y preparar seriamente a nuestro pueblo para hacer la revolución. Esta fue su última creación por Haití: capturados, Alexis y sus compañeors fueron horriblemente torturados y masacrados. Con treinta y nueve años, más o menos la edad en que mueren Martí, Pouchkine, Roumain, Maiakovski, Fanon, Che Guevara, Jacques cae como héroe de la vida real de su pueblo. Aquel que hizo del sol haitiano un héroe de novela tuvo la misma agonía rojo sangre que, con mano maestra, él describe en *El compadre general Sol.*

Aún pueden decirse de él miles de otras verdades que son más bellas que su leyenda. El mismo Jacques, que parecía tan seguro de sí, tan bien programado de pies a cabeza por su voluntad de acero, padecía a veces de crisis de angustia, de acceso de falta de confianza en sí, que le hacían decir amargamente que estaba destinado a permanecer por debajo de su vocación de médico, de escritor y de hombre de acción. Sin embargo, tenía en su bolsillo un libro de notas donde estaban anotados con sus títulos las sinopsis de más de cuarenta novelas que germinaron en el vivero que era su cabeza. Llevaba en sí la riqueza de una nueva comedia humana. «Si esto continúa, le decía yo, irás tan lejos como Balzac.» Me miraba con una pureza de adolescente que confirmaba mis deseos en sus ojos dilatados e inquietos. Al despertarse por la mañana, él, que amaba tanto hablar, se callaba un largo rato, la cabeza entre las manos, el cuello y la mandíbula contraídos. Después, se levantaba bruscamente y entraba literalmente en erupción: –Un hombre debe cada mañana, me decía, cargar de nuevo sus baterías para la dura travesía de la jornada...

Sin ser deportivo, tenía una salud y una resistencia de caballo, y la preocupación constante de dominar sus nervios y sus músculos. Hubiera querido conocerlo todo, haber leído y descifrado todo en todas las disciplinas del conocimiento. Una vez vi sobre su mesa de trabajo el manuscrito de *El compadre general Sol*, que él acababa de comenzar, junto a una monografía sobre el algodón en el valle del Nilo, un estudio acerca del café brasileño, un tratado de ajedrez, unos ensayos sobre el mito del eterno retorno, sobre economía política, el teatro japonés, el ballet de Bali, el arte en Cambodia, sin contar los poemas de Apollinaire, los escritos de Jaurés, y los volúmenes sobre neurología, que era la rama de la Medicina en que él se especializaba en el hospital...

No concebía que un ser humano terminase jamás de estudiar ni de apropiarse apasionadamente de las miles de nuevas direcciones del saber universal. Tenía un tipo de inteligencia enciclopédica y las dotes de un gran tribuno. Decía que no hay nada de inmutable en el hombre, ni de fatalidad en su corazón, que él no pueda dominar. Se propuso alimentar su desarrollo con, quizás, lo que había de peor en él. Supo imponer, en sus libros y en la vida, las armonías, las formas, los contornos y las riberas al siniestro caos haitiano. Nuevo, fresco y alegre ante cada nuevo texto que escribía, ante cada gran amor de su vida, y aún más nuevo y emprendedor ante las responsabilidades que despertaban al hombre de acción en él. Es por esto que crece en cada uno de sus libros, con las mujeres que amó, con los hermosos hijos que tuvo, y crecerá más aún en el futuro, con las bellas estaciones que la vida tendrá un día en nuestro país. Parodiando a B. Brecht, nuestro pueblo mártir puede decir que si su noche es larga, es porque Alexis, el día, el compadre general Sol están en ella.

El año que precedió a su muerte, habiendo dejado caer a sus pies su última crisálida de hombre, él era uno de esos raros individuos de nuestra época que, manteniéndose en la luz de lo que han dado de esencial a su pueblo, a su tiempo, a la camaradería y a la ternura universal de los hombres, podía, sin rozar el ridículo, presentarse, con toda inocencia, ante sus semejantes, en los términos siguientes:

> Ya hemos llegado al fin de este florilegio de la novelística haitiana. No sería honesto dejar de hablar del más reciente de nuestros novelistas por la sola razón de habérsele pedido que conversara sobre la novela haitiana; yo voy a hablar de mí mismo, Jacques Stephen Alexis. Sin embargo, es bien difícil definirse a sí mismo. Básteme decir, pues, que he escrito tres novelas y una colección de novelas cortas, *El compadre general Sol* (1955), *Los árboles músicos* (1957). *El espacio de un parpadeo* (1959), *Roman-*

cero de las estrellas (1960). Yo no creo exagerar cuando digo que mis primeros libros han tenido una resonancia internacional considerable y que numerosos críticos haitianos y extranjeros han osado poner a *El compadre general Sol* junto a *Gobernadores del rocío*, mientras que muchos otros llegaron hasta manifestar que Jacques Roumain tenía un continuador que lo superaba ampliamente. Si esto era cierto, el esfuerzo de Jacques Roumain no habría sido en vano y habría logrado su objetivo, es la gracia que me deseo a mí mismo y para todos nosotros. ¡Así sea!

Mayo de 1972.

III

André Breton en Haití

Si abrimos el *Diccionario abreviado del surrealismo*, encontramos en la letra B, después de *bonté* *bougie* y *bouton*: BRETON (André), nacido en 1896. *El vaso de agua en la tempestad.* Poeta, fundador del movimiento surrealista. *Manifiesto surrealista* (1924-1930), *Los campos magnéticos* (1919), *El surrealismo en la pintura, Nadja, La Inmaculada Concepción, El revólver de los cabellos blancos, Los vasos comunicantes, El amor loco*, etc.

Mientras tanto, si consultamos las *Efemérides surrealistas*, de 1919 a 1955, descubrimos, para terminar el año 1945, una nota acerca de las actividades surrealistas de André Breton: «Port-au-Prince: en Haití, donde se reúne con Mabille y Lam, Breton da una serie de conferencias. Al terminar Breton la primera de ellas, el periódico *La Ruche* lanza un llamado a la insurrección, que tiene como resultado una huelga de estudiantes que no tardó en tomar las características de una huelga general. El Palacio Nacional de Haití es tomado por asalto y los miembros del gobierno son hechos prisioneros.»

La muerte de André Breton, en París, hizo revivir en mi memoria estos hechos ocurridos hace tantos años. En 1945, a la edad de diecinueve años, yo fundé, junto con otros camaradas, el periódico *La Ruche*, con el fin de ofrecer a la juventud haitiana un órgano literario y político de combate. Haití, entonces como ahora, tenía todos sus horizontes cerrados. *La Ruche* invitaba a los jóvenes a unirse, a bajar a las calles, y a cambiar, junto al pueblo, el clima de sofocación en que la vida del país estaba sumida.

A fines de 1945, la noticia de la llegada de André Breton a nuestro país hizo andar nuestra imaginación. El entusiasmo aumentó aún más cuando supimos que su estancia coincidiría con una exposición del gran pintor cubano Wifredo Lam y con una serie de conferencias que daría el célebre poeta martiniqueño Aimé Césaire. Se ofrecía a nuestro pe-

riódico una ocasión inesperada de lanzar un llamado a la rebelión contra la grotesca dictadura de Elie Lescot.

Éramos entonces muy jóvenes, sin ninguna organización de vanguardia ni persona que nos orientara, después de la pérdida irreparable de Jacques Roumain, ocurrida el 18 de agosto de 1944.

Iluminábamos nuestra rebelión con ideas tomadas de la poesía, de la novela, de raros ensayos sobre la democracia y el marxismo que apenas comenzábamos a conocer en los textos teóricos que caían accidentalmente en nuestras manos.

El surrealismo era bienvenido, dado que sabíamos que en la etapa heroica de su historia no se había dejado intimidar por ningún tabú y había retomado por su cuenta la vieja lucha de la razón humana contra lo sagrado y contra el uso ferozmente reaccionario que todos los privilegiados del mundo hacen de lo sagrado. Deseábamos desmistificar la sociedad haitiana, aún tributaria de la herencia colonial, pero no sabíamos que la desmistificación de una sociedad —en nuestro caso, más precisamente, *su descolonización*— para ser eficaz, debe, inevitablemente, insertarse dentro de una praxis verdaderamente revolucionaria. En la situación precaria en que se encontraba el pueblo haitiano después de la Segunda Guerra Mundial, sentimos la tentación de retomar de las manos de Breton el sueño prometeico que el surrealismo, al final de la otra guerra, había lanzado a la cara de su época. No estábamos muy al corriente de las peripecias de la historia del surrealismo: ni aún del propio itinerairo de André Breton en el seno del movimiento surrealista. Ignorábamos igualmente las circunstancias precisas que habían determinado que ciertos surrealistas tan importantes como Aragon, Tristan Tzara, Éluard, Pablo Picasso, y otros, hubiesen abandonado el movimiento para adherir al Partido Comunista Francés. Nosotros reteníamos de la visita de André Breton a Haití el hecho de que él era el principal animador de una corriente moderna del pensamiento, de la poesía y del arte que se había propuesto la misión de denunciar, como ningún movimiento artístico lo había hecho hasta ese momento, las mistificaciones, los ardides, las hipocresías, los falsos valores, los tabúes y las violencias demenciales de la sociedad capitalista.

Debo reconocer que entonces André Breton no decepcionó nuestras esperanzas. Estábamos fascinados por el magnetismo de su presencia. Su cabeza maciza, su rostro de león y su mirada de profeta del Antiguo Testamento, su aire noble y majestuoso, su voz magníficamente grave, la sobriedad de sus gestos y la suntuosidad de su palabra francesa impresionaba favorablemente a todos los que se le acercaban, tanto a los jóvenes de *La Ruche* y a intelectuales como Magloire Saint-Aude, René Bélance, Paul Laraque, Jean-F. Brièrre, Etienne Charlier, Anthony Lespes, Edris Saint-Amand y otros.

Breton era simple, abierto y caluroso con nosotros. Parecía poseer el más elevado sentido de la poesía y de la solidaridad humana. Hablaba apasionadamente de Nerval, Jarry, Baudelaire, Rimbaud, Apollinaire y de los orígenes de la aventura surrealista; pero, lo que en aquella época tenía más importancia ante nuestros ojos era el hecho de que Breton exaltaba con un vigor excepcional el *espíritu de rebelión* propio de la experiencia surrealista.

La primera conferencia del autor de *Nadja* tuvo lugar en un cine de Port-au-Prince, en presencia de las principales autoridades de Haití. El Presidente Ubu de la República, los ministros y los jefes militares del régimen, especialistas en el envilecimiento de las ideas, ignoraban absolutamente todo lo concerniente a Breton y al surrealismo. Pensaban, sin duda, que el conferencista era uno de esos buenos académicos que iban a entretener a su auditorio con «las perspectivas que el fin de la guerra abría a la latinidad en las Américas» u otras cuestiones sin importancia dentro de ese gusto. Tampoco nuestros políticos bribones daban crédito a sus ojos ni a sus orejas cuando Breton abrió la boca para desplegar, ante sus rostros siniestros de brutos, un inmenso tapiz oriental, rutilante de fuego, de pedrerías y de frutas maravillosamente surrealistas. El hombre del *Revólver de los cabellos blancos* hacía explotar su palabra por encima de las cabezas estúpidamente oficiales. Presidentes, senadores, ministros, coroneles, grandes comerciantes de importación-exportación, todos esos señores hinchados de mal gusto, y sus pequeñas señoras, se enredaban en la palabra del poeta, mientras que la flor de la juventud, presente en la sala, aplaudía, expresaba libremente su alegría, pataleaba, trepaba en el lirismo de Breton como sobre un árbol mágico, creando, así, en el cine, el clima subversivo y escandaloso que había marcado la época heroica del surrealismo. Esta fue, sin lugar a dudas, una de las explosiones más saludables de la historia del surrealismo...

Al terminar la conferencia, todos nos encontrábamos electrizados. André Breton no había contado con una comunicación tan contagiosa entre el surrealismo y los jóvenes haitianos en rebelión: él estaba encantado.

Unos días después de esta inolvidable velada de poesía y dignidad, *La Ruche* publicó un grueso número especial en homenaje a Breton y al surrealismo. Nuestro homenaje se extendía igualmente a los antifacistas del mundo entero que acababan de ganar la guerra contra el monstruo nazi. Hicimos el elogio del Ejército Rojo de la Unión Soviética y de las hazañas militares que lo habían conducido de las riberas del Volga a las ruinas de Berlín. Nuestros textos condenaban al colonialismo y celebraban la insurrección como la paciencia que todo pueblo debe manifestar cuando se le priva por la violencia de sus otras paciencias.

Este número especial de *La Ruche* tuvo un éxito sin precedentes en Haití. Al día siguiente de su aparición, un decreto presidencial ordenó su embargo, al mismo tiempo que nos prohibía continuar en lo sucesivo el periódico. Se nos condenó a prisión. Estas medidas arbitrarias provocaron inmediatamente la respuesta de la juventud con los estudiantes a su cabeza.

Del 7 al 11 de enero de 1946, reinó en la capital de Haití y en las principales ciudades de provincia una verdadera situación revolucionaria. La huelga general comenzada en la Universidad, ganó rápidamente al resto del país, con el apoyo activo de todas las capas sociales patrióticas. Se produjeron grandes manifestaciones en las calles, enfrentamientos con la policía y el ejército, un clima de resistencia y de agitación que podía, en cualquier momento, desembocar en una revolución. Pero nuestro llamado a la insurrección había permanecido como una consigna abstracta. No había sobre la escena política una avanzada suficientemente organizada para conducir correctamente al pueblo haitiano por la vía revolucionaria. La dictadura de Lescot se derrumbó, pero el aparato de Estado del régimen neocolonialista se mantuvo intacto. Esta fue una dolorosa experiencia para las masas y el *pecado mortal* de nuestra generación.

No es este el lugar para analizar la historia de este fracaso ni para extraer lecciones del mismo. Sin embargo, este fracaso haitiano indicaba igualmente los límites del surrealismo y de su ambición mayor de *cambiar la vida.* A partir de ese momento, era extremadamente importante para nosotros comprender que es imposible cambiar la vida sin una revolución previa que transforme la sociedad y opere una mutación dentro de las condiciones de la existencia social.

«Transformar el mundo, ha dicho Marx; cambiar la vida, ha dicho Rimbaud; estas dos consignas no son para nosotros más que una sola», declaró un día André Breton. No obstante, esta afirmación contiene la gran contradicción que dominó la vida del poeta y su obra. «Hemos conocido, dice Aragon, la contradicción durante el curso de la experiencia surrealista, la contradicción contra la cual el surrealismo se quebró bajo su forma poética, como un pobre barco contra los arrecifes inevitables de la historia.» En efecto, si Aragon y, más tarde, Éluard, Tzara, Picasso, entre otros, tomaron conciencia de que *cambiar la vida* implica forzosamente un cambio radical de la estructura social, Breton, por su parte, sostuvo que «el verdadero objeto de su tormento es la condición humana antes que la condición social de los individuos». Breton aceptó en principio al marxismo como «la gran ocasión de liberación de las clases y de los pueblos oprimidos», pero continuó haciendo depender únicamente la liberación del hombre de la emancipación de las facultades (poéticas) de su espíritu. Denunció frecuentemente con fuerza las alienaciones del hombre en la sociedad capitalista, pero no llegó jamás a ver en la alienación del trabajo (que transforma al hombre en objeto) a la madre dolorosa de todas las otras formas de alienación del individuo. Se quedó en el plano ético de la rebelión, mientras que algunos de sus amigos se daban cuenta de que las rebeliones y las «locas negociaciones» de su grupo eran, a menudo, tempestades en un vaso de agua, lejos del mundo real y de las fuerzas sociales de la revolución. Ellos tomaron conciencia de los límites de su rebelión y buscaron en la revolución el rebasamiento de las alienaciones del individuo y de su espíritu de rebelión. Breton, por su parte, quedó confinado al universo individualista de su imaginación, utilizando todo el poder de su genio para alcanzar la más alta ambición mítica del surrealismo: la determinación de un «cierto punto del espíritu donde la vida y la muerte, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incomunicable, lo alto y lo bajo, cesen de ser percibidos contradictoriamente». Breton situaba este *punto supremo* fuera de los caminos sociales de la revolución, aún cuando su aspiración parecía inseparable de la lucha política que busca la unidad de la sociedad y de los hombres. Sin duda herido por las crueles contradicciones del socialismo, no vio jamás que es, a pesar de todo, por la revolución que la poesía y lo maravilloso cotidiano tienen la mayor posibilidad de encontrar, un día, una salida satisfactoria para problemas éticos y estéticos de la condición humana. Por no haber comprendido este hecho capital, el surrealismo de Breton fue víctima de múltiples luchas internas que desembocarían inevitablemente en escisiones dentro del movimiento.

Durante muchos años el surrealismo ha estado en el corazón mismo de las pasiones y de los debates estéticos (y, a menudo, políticos) de nuestra época. Los que, como Breton, permanecen hasta el fin fieles a los principios fundamentales del movimiento rehusaban habitualmente conceder crédito a ningún arte que se desarrollara fuera de la esfera de atracción del surrealismo. Y los que veían en el surrealismo un esfuerzo irrisorio de revalorización de lo sagrado, un romanticismo cosmológico, cerraban arbitrariamente los ojos ante los aportes preciosos del surrealismo a la poesía y al arte modernos.

Es posible, ahora que el surrealismo ha sido *recuperado,* en parte, por la tradición, «desapasionar» el debate y lograr un juicio sano y objetivo, tanto sobre los méritos excepcionales de André Breton como sobre el papel del surrealismo en la cultura mundial.

El surrealismo ha marcado profundamente la sensibilidad moderna: nosotros encontramos su indiscutible influencia hasta en los carteles publicitarios, en los catálogos de modas, las revistas de decoración y en otros muchos campos de la vida cotidiana. Nadie puede negar hoy día el valor del sueño nocturno como una parte importante del pensamiento y de la conducta del hombre, y como signo de la existencia de un yo más complejo que el que nos es familiar en la vida consciente. Ningún poeta, ningún artista puede negar la participación de un cierto automatismo en el proceso de su creación. En lo que concierne al papel

del humor negro en nuestras actividades, Roger Vailland ha tenido razón en escribir que «el humor negro no es necesariamente sinónimo de desesperanza y de gusto por lo absurdo. Su necesaria referencia a la muerte no es necesariamente paralizadora, dado que nos dice nuestros límites, nos obliga a tomar conciencia del rango que ocupamos en la naturaleza y la historia. Las referencias a la muerte sólo nos hacen tener el coraje necesario para vivir más eficazmente».

Podemos considerar como otro precioso aporte del surrealismo el hecho de que nos ayuda a desenmascarar y a considerar sin temor supersticioso diversos aspectos de la condición humana (sobre el terreno del amor o del erotismo, por ejemplo). Nosotros podemos decir que la historia del surrealismo es también la historia de una tentativa altamente meritoria por secularizar el comportamiento cotidiano del hombre.

Pero el surrealismo, que era una fuerza de desmistificación de la condición humana, fue presentado, a menudo, bajo los rasgos idealistas de una renovación de lo *sagrado*. Lo sagrado, que Breton y sus compañeros habían botado por la puerta, entró por la ventana, y bajo la forma de «punto supremo», caro para el autor de *Arcano 17*, degeneró en un círculo encantado y místico, cuando no en una nueva teosofía. La experiencia surrealista se convirtió en un fracaso cuando Breton quiso hacerla desembocar en un mito colectivo o en una nueva cosmología, heredera de ciertos aspectos místicos del romanticismo alemán, como los que se revelan en Novalis o Arbim.

Dicho esto, debemos señalar que numerosos valores del surrealismo presentes en la obra de André Breton le aseguran más que nunca un papel decisivo en el esfuerzo por elaborar una estética abierta sobre la abundante complejidad del mundo contemporáneo. Muchos son los poetas y los escritores de diversos países que han integrado el surrealismo a su propia concepción de la literatura y el arte. Una integración de este tipo ofrece amplias posibilidades a la imaginación, porque uno de los grandes méritos del surrealismo es haber despejado nuevos y vastos horizontes a las relaciones de lo real con la imaginación.

El surrealismo debe esos méritos, en gran medida, al genio de André Breton. Si no queremos caer en una visión maniquea de las «contradicciones dialécticas de un hombre», debemos admitir que las contradicciones de un hombre de la importancia de Breton forman parte del drama de la sociedad moderna en su aspiración a una síntesis fecundante de la liberación social y de la emancipación de las facultades poéticas del hombre. La emancipación de los hombres sería incompleta si no emancipase, al mismo tiempo que a las estructuras socioeconómicas, la sed de belleza, de ternura y de libertad que constituye la fuente de la poesía y del arte.

IV

Lo real maravilloso haitiano

Hay muchas más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, que las que sueña tu filosofía.

SHAKESPEARE

El hombre ama lo maravilloso; yo mismo me sorprendo en todo momento a punto de entregármele.

DIDEROT

Si se entiende por *maravilloso* todo lo que en la vida se aleja del orden natural y ordinario de los hechos y de las ideas, hay en el mundo pocos países que, por este camino del sueño, hayan avanzado con tanta gracia y audacia como Haití. El sentido de lo maravilloso, en la riqueza de sus manifestaciones, es uno de los componentes históricos de la conciencia y de la sensibilidad de los haitianos. Existe una manera propia de nuestro pueblo de concebir las relaciones del espíritu con lo imaginario. En Haití, hasta el dormir de los árboles y de las piedras deviene, en la imaginación de los seres vivientes, ora un largo sueño musical, ora la alucinada cortesía de alguna divinidad de la tarde. Se escucha la palabra de los dioses en las utopías del sol y de la lluvia. Ellos hablan también en las bujías encendidas entre los cuernos de un macho cabrío, en las conchas, los peces de los ríos, las alas del colibrí y de las mariposas. Los elementos telúricos y sociales del universo haitiano han sido, como respuesta a la áspera problemática de la esclavitud, dilatados y anudados en un complejo sistema de correspondencias y de connivencias simbólicas o míticas. Mediante este proceso, que participa del prodigio, las contradicciones de la realidad colonial han desembocado no solamente en el vodú y sus crisis de posesión, sino en un discurso y en unas conductas oníricas donde lo mejor y lo peor de la condición humana se codean familiarmente cuando no se entrechocan con insólita violencia.

¿En qué consiste eso *real maravilloso de Haití?*

Ello comporta corrientes que se interpenetran y se mezclan entre sí en lo natural y lo sobrenatural, en la picaresca, lo erótico, lo inefable, lo absurdo, lo burlesco, lo mágico y lo maravilloso. Su huella ha marcado orgánicamente la religión y los misterios políticos de la sociedad, las aventuras orales del folclor y de la literatura escrita en francés o en haitiano (créole), los encantamientos del amor y de la danza, la música y, con una magnificencia estelar, las artes plásticas.

Lo maravilloso en la historia real de Haití.
«Este país negro de donde nos viene una extraña música»

Una mañana de diciembre de 1492, Cristóbal Colón, deslumbrado por la bahía, las montañas y el cielo igualmente azules del país que tenía bajo los ojos, prorrumpió en la exclamación: *¡es una maravilla!* Aquel día, ese grito de fascinación, al mismo tiempo que anexaba una isla —una perla más a la corona de España—, abría los horizontes haitianos a la historia universal de lo fantástico: los habitantes autóctonos de Haití, los arawaks, se convirtieron, sin saberlo, «por las voces misteriosas de la providencia», en indios de La Española. Aprovechándose del impulso de la misma magia semántica, en los decenios siguientes, Europa cuadriculó locamente al «Nuevo Mundo». La colonización imaginó a los *negros* con los ibos, bambaras, wolofs, peulhs, mandingas, ararás y otros pueblos de África a los que se les despojó literalmente de su identidad. De una forma no menos fabulosa, pero, esta vez, dentro del sentido de una promoción ontológica, se formaron los *blancos* con las etnias españolas, inglesa, francesa, portuguesa, holandesa, que se repartían las *Américas* (otro azar de un significado mágicamente genérico). Más tarde, además de los indios, negros y blancos, ya inventados, los mulatos, mestizos, cuarterones, octavones, grifos, sacatrases, a favor de la sangre en efervescencia sobre sus tierras, vinieron, en su turno, a estructurar, en la desgracia y la fantasía, un espectro de conflictos y de colorido como para cortar el aliento al propio arcoiris.

Desde entonces será imposible disociar la aventura histórica de Haití de una suerte de surrealismo popular y barroco que se manifiesta con igual exuberancia en la trama de los acontecimientos colectivos y en la madeja individual de los distinos. De 1492 a 1697, es decir, hasta el momento en que, mediante el tratado de Ryswick, los imperios español y francés llegaron a un *modus vivendi* en la isla de La Española, en lo adelante dividida en dos colonias distintas, millares de leyendas serán confusamente tejidas alrededor de los abordajes de los corsarios, las historias rocambolescas de los filibusteros y los bucaneros, los cuentos estupendos acerca de la resistencia y el genocidio de las tribus indias del Caribe. Estas furiosas fantasías estaban articuladas a las realidades de las explotaciones económicas que el terror permitía llevar a las plantaciones y a los ingenios de esclavos. La prosperidad legendaria de Santo Domingo (segunda trampa semántica donde se acuñaba Haití) cargaba a los galeones con oro, índigo, perlas, pedrerías, especias, algodón, café, azúcar, en la marea de un comercio de seres humanos que llenó al mundo de furores y habladurías sin precedentes.

Durante el tiempo que duró, en condiciones siempre alucinantes, el tráfico de las piezas de índigo y de la madera de ébano, los prodigios de la historia de Haití, lejos de esfumarse en la cruel monotonía del trabajo forzado, encontraron nuevos alimentos en la resistencia que los esclavos opusieron a la suerte espantosa que les había sido impuesta. Los africanos y sus descendientes, reducidos al estado zombificante de combustible biológico, unieron a su inseguridad visceral su propio dinamismo para, dentro de un proceso cognoscitivo de cimarronería cultural, restructurar los fundamentos desmantelados de su identidad. A pesar de la presión desculturizante de una evangelización armada de látigos, de hierro candente y de racismo, los esclavos llegaron a transmutar las peripecias de su destreza en factores de creatividad.

En lugar de asimilar dócilmente las lecciones de la catequesis, ellos las sincretizaron con los valores *yoruba, fanti-ashanti, bantú, congo, fon,* a los cuales la memoria y la imaginación colectivas prestaron nuevas funciones ligadas a los deseos afectivos y morales de la plantación americana. Gracias a esta mutación de identidad, las mitologías y las tradiciones del pasado africano adquirieron un movimiento sorprendente en las nuevas reglas de la vida, en los modos eminentemente originales de sentir, de soñar, de fabular, de pensar y de obrar. Los esclavos supieron metamorfosear los esquemas contradictorios de una doble y aún triple herencia cultural (disputada entre África, Europa y el mundo amerindio) en nuevos modelos suficientemente dinámicos para instruir en el dolor un proceso nacional y fundar los factores metabolizantes de la *haitianidad.* A fines del siglo XVIII, el vodú fue vivido como un sicodrama o un sistema onírico-síquico de liberación. El mismo devino, en los días de lucha por la emancipación, una fueza compensatoria de contestación y de movilización que laicizó el «jacobinismo negro» de los hombres-luz que dirigían la guerra de independencia de Haití.

Esta comenzó el 19 de agosto de 1791 con la ceremonia del Bois-Caiman: en medio de una decoración de novela gótica, las bandas de negros cimarrones, reunidas bajo las órdenes de Boukman, confundieron su voluntarismo con la violencia de una tempestad. En el furor del viento y de la lluvia, mientras bebían la sangre fresca de un cerdo, los insurrectos tomaron del relámpago su firma cósmica, para sellar hasta el éxtasis el pacto de vivir libre o morir. A partir de esta noche, la isla vivió a fuego y sangre hasta la decisiva batalla de Vertières (18 de noviembre de 1803). La resistencia hatiana a la esclavitud fue, así,

en un espacio hechizante de epopeya, un largo sueño despierto en el que las masas oprimidas no retrocedieron ante ninguna proeza ni ningún sacrificio para realizar, en la historia mundial, la primera victoria del movimiento de la descolonización.

Todos los jefes de este movimiento precursor, tanto por los rasgos sorprendentes de su vida como por las circunstancias trágicas de su muerte, todavía estremecen la imaginación de los haitianos. El primero, en orden cronológico, se llamó Mackandal. Hasta el momento en que fue quemado vivo en una plaza de Cabo Francés, este profeta manco tuvo, durante cuatro años, a las plantaciones del norte de la isla dentro de un clima de terror y de fascinación. Mucho tiempo después de su suplicio, ocurrido el 20 de enero de 1758, se le *reconoció*, bien en el paso de un árbol que camina o en la clarividencia de algún animal doméstico o de un ave de rapiña.

Después de Boukman, el negro gigante de los relámpagos de Bois-Caiman, vino Toussaint Louverture. Él fue el gran censor de las tempestades de las cuales nació Haití. Nada podía deslumbrar sus ojos fuera de la *libertad general de los esclavos de Santo Domingo*. Muy cerca de realizar este inmenso designio, en la cumbre de su grandeza, por orden de Napoleón, fue capturado y conducido en cautiverio a la metrópoli. Allí se extinguió en el fuerte de Joux, una mañana glacial del Jura y de la nostalgia. Dessalines, su inspirado sucesor hizo crecer nuevas raíces al «árbol nutricio y músico» de la libertad, que acababa de desaparecer, bajo las nieves exteriores, con las visiones de Toussaint Louverture. Solamente dos años después de haber constituido una nación, cayó en el Pont-Rouge bajo las balas haitianas. Sus restos dispersos sobre el lugar del parricidio fueron recogidos por una vieja loca que, en plena noche, les dio sepultura, mientras murmuraba, con esa *pasión* de los trópicos, las palabras de su imaginería desesperada.

Otro padre encantado de la patria, Henri Christophe, hizo llamear aún más alto los fuegos de las leyendas que hasta el momento han impedido que Haití muera de frío. Se le ha calificado como «Pedro el Grande del sol» porque, coronado rey, hizo de cada día del año una puerta de su palacio de Sans-Souci, y edificó en la cumbre de una montaña una fortaleza que André Malraux tuvo razón en llamar «la ciudadela saturniana, jamás atacada, jamás habitada sino por los zombis de los que la construyeron». En 1942, en un cine de Port-au-Prince, tuvimos la sorpresa de escuchar a Alejo Carpentier meditar, por primera vez, acerca de estas ruinas encantadas, en una conferencia que era un ardiente ensueño sobre su magnificencia desolada. Carpentier tuvo, aquella tarde, los mismos acentos que Pablo Neruda ante el vértigo del Macchu-Picchu. El maestro cubano tuvo literalmente la revelación de lo *real maravilloso americano* que debía –en los años siguientes– fecundar su producción novelesca, singularmente la obra maestra que es *El reino de este mundo*, directamente inspirado en la loca geometría y

en los sueños que el rey Chistophe tuvo la gloria de convertir en realidad. Finalmente, Alexandre Pétion, que nada parecía augurar un destino espectacular, fue, sin embargo, catapultado en un sueño grandioso: la ayuda fraternal que prestara a Simón Bolívar en momentos difíciles y que tanto contribuyera al triunfo de Ayacucho. Gracias al presidente Pétion, Haití, tratado a menudo como un despreciable pariente pobre del mundo hispanoamericano, es, no obstante, el primer país del hemisferio occidental en haber vuelto a sus vecinos, desde 1815, el rostro visionario de la solidaridad.

Lo maravilloso en las letras y en las artes de Haití

He aquí algunos de los datos históricos de base que aclaran la génesis del realismo maravilloso de los haitianos. Un país que entró en la historia de las Américas con premisas tan fantásticas debía ver estas últimas multiplicarse muy tempranamente en los poderes específicos de sus letras y sus artes. Paradójicamente no fue así. Mal eliminada de las estructuras sociales de Haití, la empresa colonial pudo volver a dominar en las costumbres y las concepciones de la intelligentsia indígena. Este proceso de recurrencia de las ideas recibidas en la servidumbre congeló por largo tiempo el papel fecundante que el sentido de lo maravilloso hubiera podido desempeñar, de golpe, en la vitalidad de nuestra cultura. Nuestros primeros creadores del siglo XIX se dieron a parodiar teorías literarias y herramientas mentales completamente opuestas a las realidades y los sueños que la conciencia popular modelaba en los mitos, las fábulas y los cuentos de un romancero oral. La primera búsqueda de una identidad artística para Haití tomó cuerpo en la obra poética de Oswald Durand y de Masillon Coicou y en la prosa de Frédéric Marcelin, Justin Lherisson, Fernand Hibbert, Antoine Innocent, quienes comenzaron a valorar los condensadores originales de la creatividad haitiana.

Pero fue preciso esperar todavía otra generación, la del Haití militarmente ocupado de 1927, para ver este esfuerzo de identificación, aún débil, encontrar decididamente su dirección en los vectores refrescantes del realismo maravilloso. Una obra de Jean Price-Mars, *Así habló el Tío*, dio la señal de una nueva forma de defensa y de ilustración de nuestras idiosincrasias y valores nacionales. Hombres como Normil Sylvain, Jacques Roumain, Antonio Vieux, Emile Roumer, Carl Brouard, Léon Laleau, Philippe Thoby-Marcelin, inventaron las articulaciones de la expresión literaria con *la singularidad y la dificultad del ser haitiano*. En la bella huella de estos pioneros se distinguieron igualmente Jean-F Brierre, F. Morisseau-Leroy, Pétion Savain, Maurice Casséus, J. B. Cinéas, Roussan Camille, Clément Magloire Saint-Aude. Otra fogata de la imaginación trajo a la escena a René Bélance, Paul Laraque,

Franck Fouché, Regnor Bernard, Hamilton Goroute, Edris Saint-Amand, Jacques Stephen Alexis, Marie Chauvet, Francis J. Roy, Roger Dorsinville, Gérard Chenet, Lucien Lemoine y otros más que, a través de la poesía o la ficción narrativa, mostraron «la posibilidad de una integración dinámica de lo maravilloso con el realismo». Los mismos fermentos líricos se encuentran aún en la obra, asombrosa en sus invenciones, de Davertige, Anthony Phelps, Jean Métellus, Georges Castera hijo, Serge Legagneur, Emile Ollivier, Franck Etienne, Jean-Richard Laforest, R. Morisseau, Gérard Etienne, René Philortete, Roger Geaniton, entre otros. Está también el equipo de la nueva generación, que crece, reflexiona y sueña con los ojos abiertos en una revista que se llama *Le Petit Samedi Soir (La Pequeña Tarde del Sábado)*, aún cuando es el alba la que despunta en sus páginas. El realismo maravilloso es tan contagioso que el gran fotógrafo franco-haitiano Gérald Bloncourt, quien a pesar de los treinta años sin regresar a los lugares de su infancia, lanza, sin embargo, miradas mágicas sobre las realidades de París y de otras partes...

Así, pues, luego de medio siglo, lejos de la imitación paródica de las estéticas de importación, a sus riesgos y peligros, Haití corre a caballo la gran aventura de los misterios y las verdades, la cual está iluminada desde adentro, desde sus propias raíces históricas. Los dos maestros incuestionables de esta especie de *renacimiento* continúan siendo Jacques Roumain y Jacques Stephen Alexis. En *Gobernadores del rocío*, en *El compadre general Sol*, y en los otros excelentes trabajos, tanto de uno como de otro, a través de las suntuosas alegorías de la lucha por una vida mejor en Haití, el sueño y lo real vienen siempre a fusionar maravillosamente las ideas cotidianas de la ternura y la bondad, Jacques Stephen Alexis, habiendo construido su obra bajo el dictado onírico de un tío legendario, «El viejo Viento Caribe», es el creador que ha definido el mensaje de esta literatura de identificación: «¿Qué es, pues, lo maravilloso, dice él, sino la imaginería en que un pueblo envuelve su experiencia, refleja su concepción del mundo y de la vida, su fe, su esperanza, su confianza en el hombre, en una gran justicia. Elevando sus concepciones a la altura de un manifiesto de escuela, Alexis invitó a los poetas, novelistas, músicos, pintores de su país a utilizar el «tesoro de los cuentos, de las leyendas, todo el simbolismo musical, coreográfico, plástico, todas las formas del arte popular haitiano, para ayudar a la narración a resolver sus problemas y a cumplir las tareas que tiene por delante».

Son los pintores de Haití los que hasta el momento han realizado, con el mayor rigor y de la forma más deslumbrante, el programa estético que se remonta a Roumain y a Alexis. En un frenesí de formas y de colores, ellos han llevado la conciencia hatiana al centro más incandescente de su identidad. Jean-Marie Drot puede legítimamente expresar su «alegría provocada por el sabor áspero de una obra que destruye con una risa feroz los modelos sagrados de la belleza heredada del Renacimiento italiano». El deseo expresado un día por Albert Mangonèse se ha colmado: el sentido extraordinario del ritmo que tienen los haitianos ha llegado a metamorfosearse en la pintura.

Un día, a fines del año 1943, nuestro profesor de inglés en el liceo Pétion, un norteamericano de origen holandés, Dewitt Peters, se despidió de nuestra clase: él abandonaba la enseñanza para fundar un Centro de Arte en Port-au-Prince. Su proyecto, que parecía entonces un poco extravagante, tomó forma el 14 de mayo de 1944, en «la primera exposición de pintura haitiana jamás organizada». El realismo maravilloso había por fin encontrado su lenguaje y su soplo plásticos. Imaginaciones eminentemente populares, quebradas en las vicisitudes y en las mutaciones del onirismo objetivo de Haití, se dieron a transformar, en los espacios radiantes de los colores y las formas vírgenes, el matorral espinoso de los humildes cuentos que encantan la modesta infancia de los haitianos. Despreciando admirablemente las corrientes y las retóricas académicas, ellos dieron, en la justicia de encantamiento de sus telas, la dimensión de un acontecimiento artístico mundial a la gota de rocío que tiembla, desde hace siglos, de la dolorosa hoja haitiana. Citar aquí a todos los artistas que componen este movimiento, no tan ingenuo como parece, implicaría volver a abrir un índice de nombres propios donde «centellean los fuegos de la primera aurora del mundo». Nos queda el único recurso de sembrar a voleo los nombres de esta muchedumbre de maestros: Hector Hyppolite, Philomé y Sénèque Obin, Rigaud Benoît, Castera Bazile, Wilson Bigaud, Euguerrand Gourgue, Louverture Poisson, Préfète Duffaut, Micius Stéphane, André Pierre, Philippe Auguste, Saint-Brice, Jasmin Joseph, Dieudonné Cédor, Antonio Joseph, Luckner Lazare, Luce Turnier, W. Domond, Max Pinchinat, J. Chéry, Bernard Wa, Davertige, Léontus, Roland Dorcély, Minium Cayemitte, y otros tantos, cuyas «manos deslumbrantes» ayudan al surgimiento en Haití de un nuevo día de la creación...

Quizás se haya confiado a los creadores de nuestro país –singularmente a los pintores *naïfs*, como ocurre en cada civilización– expresar con gracia e integridad todo lo que persigue, a través del archipiélago alucinado del Caribe, del vegetal al mineral, del animal hasta los sueños más secretos de las sociedades, para las relaciones humanas, en el candor y el arrobamiento de los ojos y del corazón, un estado permanente de poesía y dignidad.

ÍNDICE

Buenos días y adiós a la negritud, de René Depestre, se terminó de imprimir en el mes de enero de 1987 en el Establecimento 08 «Mario Reguera Gómez.» Publicado por Ediciones Casa de las Américas, República de Cuba. «Año 29 de la Revolución».